STEFAN ARVIDSSON

RÖD TRO

SOCIALISTISK KULTUR OCH LIVSÅSKÅDNING UNDER TVÅHUNDRA ÅR

RÖD TRO

Stefan Arvidsson

Röd tro

Socialistisk kultur och livsåskådning under tvåhundra år

LUND · ARKIV FÖRLAG · 2023

Arkiv förlag
Box 1559
221 01 Lund
BESÖK Stora Gråbrödersg 17 a
TELEFON 046-13 39 20
arkiv@arkiv.nu
www.arkiv.nu

Utgiven med stöd av Riksbankens Jubileumsfond.

Titeln finns också tillgänglig i tryckt utgåva med ISBN: 978 91 7924 371 5.

Omslag: David Lindberg efter Charles H. Kerr & Co.:s omslag till den första amerikanska upplagan av Émile Vanderveldes bok *Collectivism and industrial evolution* 1901.

E-bokutgåva (PDF) 2023
Beständig länk: https://doi.org/10.13068/9789179243722
ISBN: 978 91 7924 372 2

Innehåll

INLEDNING

Varför ett religionshistoriskt perspektiv på socialismen?

Det här är en bok om förhållandet mellan religion och livsåskådning, å ena sidan, och socialism, å andra. Hur relationen faktiskt sett ut och hur den har uppfattats genom historien. Det är ett förhållande som på intet sätt varit självklart eller entydigt varken för socialister själva eller för utomstående som betraktat den vittförgrenade ideologins framväxt och utveckling. Det blir en resa genom socialismens historia där både rörelsens företrädare och belackare kommer till tals, liksom de forskare som gått före, med målet att bättre begreppsliggöra och därmed begripliggöra det undflyende förhållandet. ”Varför är då detta intressant?” undrar kanske du. Det, min kära läsare, ska jag nu förklara.

Socialismens historiska betydelse och forskningen om den

Socialismen är en politisk ideologi av världshistorisk betydelse.[1] ”Den internationella arbetarrörelsen är redan vorden en av framåtskridandets mäktigaste hävstänger” konstaterar den svenske socialistpolitikern Zeth ”Zäta” Höglund 1908.[2] Under de tvåhundra år då socialismen har fungerat som en kraftfull och självmedveten rörelse – en rörelse bestående av en rad olika tendenser varav en del, som den ikariska kommunismen, den europeiska socialdemokratin och maoismen, varit mäktiga och tongivande medan andra, som mutualism, gillesocialism och titoism, varit små och marginella – har

den effektivt vunnit miljontals människors hjärtan och erövrat några av jordklotets mäktigaste länder. När jag föddes 1968 levde ungefär en tredjedel av världens befolkning i länder som styrdes av någon form av socialism och ideologin influerade individer och rörelser långt utanför deras gränser. Förmodligen är socialismen en av de allra snabbast spridda ideologierna genom tiderna, i paritet med islams utbredning århundradet efter Muhammeds frånfälle.[3] Som varande en politisk ideologi analyseras socialismen av statsvetare, idéhistoriker och historiker med politik som specialitet.

Socialismen är emellertid mer än namnet på en politisk ideologi och på de politiska partier som har fört fram dess ideal. Den är också en idéströmning som har inspirerat och motiverat såväl fackföreningsfolk, kvinnosaksivrare, miljökämpar, antirasister och aktivister för mänskliga rättigheter som individer aktiva inom nationella befrielserörelser, gerillaarméer och terroristceller. Därmed blir socialismen, och inte minst den socialistiska arbetarrörelsen, inte bara ett objekt för politisk historia utan också för sociologi, socialhistoria och ekonomisk historia.

Eftersom socialistiska idéer dessutom har påverkat en rad olika beteenden och normer som tillhör sfärerna etik och vett och etikett, liksom rekreativa kulturer, bör socialism likaså ses som ett objekt för dem som forskar i kulturhistoria och kulturstudier. Socialister har nämligen lanserat dräktreformer och nya modeuttryck, arbetat för erotisk frigjordhet och tolerans för sexuella avvikelser, gynnat idrottsrörelsen och friluftsfrämjandet, initierat nya festivaler och sekulära högtider, arbetat för vuxenutbildning och startat bokförlag, gett ut tidningar och tidskrifter, uppmuntrat till skogsvandringar och nakenbad, varit engagerade i sällskap för främjandet av esperanto och eldbegängelse och skyddsföreningar för att motverka fylleri och kriminalitet, skapat nya jämlikhetsideal och vidhängande regler för social interaktion såsom att dua och ta alla i hand samt kämpat mot aga och för en barndom på barnens egna villkor.

Slutligen bör socialism erkännas som en tungt vägande pjäs inom den moderna konsten. Där har den stimulerat åtskilliga konstnärskotterier och sålunda gett impulser till uppkomsten av nya sorter litteratur, musik, bildkonst, arkitektur, film och teater, ja till och med till skapandet av ny grafisk formgivning lämplig för den nära förestående nedkomsten av den nya socialistiska människan. Följaktligen bör man alltid ta socialistiska idéer och ideal med i beräkningen när man närmar sig modern litteratur-, konst-, teater- och filmhistoria.

Nu måste vi fråga oss något som inte många har frågat sig: är socialismen också ett objekt för religionsforskningen? Den har definitivt inte blivit uppfattad så.[4] Forskarsamhället har nämligen benat upp förhållandet mellan religion och politik efter föreställningen om ”religiös fromhet” som något separat från ”politisk statskonst”. Teologer, religions- och kristendomshistoriker har sålunda tagit sig an mänsklighetens fromma uttryck – däribland såväl traditionella trossamfund, i Europa i huvudsak kristendom och judendom, som moderna nyheter såsom teosofi och new age-andlighet. Statsvetare, idéhistoriker och experter på politisk historia har istället fått äga politiken, och därmed naturligtvis även socialismen. I den här boken kommer jag, som arbetar som religionshistoriker, emellertid att göra precis detta: behandla socialism som ett objekt för religionsforskningen.

I de få fall då religionsforskare trots allt har kommenterat socialismens utveckling och natur har det vanligtvis, som vi ska se exempel på längre fram i boken, handlat om att i förbigående varna läsaren för den materialistiska och ateistiska marxismens hot mot anrika religiösa traditioners överlevnad. Läsare som vill se ett sådant varningens finger höjt mot den materialistiska och ateistiska marxismens (sedan länge tyglade) härjningar över jorden kommer dock inte att finna den här boken nöjaktig.

Inte heller kommer det – vilket är lätt att förledas att tro om man saknar insikter i ämnet religionshistoria – att handla om att ”avslöja” att socialism *egentligen* är en religion. Förment skarpsinniga iakttagelser av typen ”socialister tillber staten”, ”kommunister håller Marx för helig” och ”längtan efter revolutionära omvälvningar är en form av messianism” återkommer regelbundet i böcker om socialismens historia och är just avsedda att visa upp socialismen som en av religiös fanatism driven ideologi. Förvisso kommer läsaren av den här boken att möta religiösa socialister och även anhängare till vad som kan kallas för ”socialistreligioner”, men jag tror och hoppas att min argumentation och bevisföring är lite mer sofistikerad än de ofta ideologiskt motiverade ”avslöjandena” om socialismens och kommunismens religiösa natur.

Fördelar med religionsforskning om (socialistisk) politik

Varför bör religionsforskare studera politik, däribland socialistisk politik? Vilka är fördelarna? Låt oss först erkänna att arbetsuppdelning utan tvekan är ofrånkomlig inom forskarsamhället. Fokus och koncentration, liksom färdigheter i språk och kännedom om realia, är förstås nödvändiga för

att åstadkomma kvalificerade forskningsresultat. Uppbeningen i de som undersöker ”religiös fromhet” och de som undersöker ”politisk statskonst” har alltså säkerligen haft sina fördelar. Men den innebär även nackdelar, sällan förda till protokollet.

Vad gäller religionsforskningen ger arbetsuppdelningen upphov till den ständigt överhängande faran att det transkulturella fenomenet religion reduceras till individuella upplevelser, till ”religiösa erfarenheter”. Religionens traditionella förekomst inom kulturen som helhet, det vill säga religiösa föreställningars betydelse för traditionella former av hushållning, kunskapssökande, läkekonst, sociala hierarkier, lek med mera kommer i och med det att lätt bli förbisedda. Vi blir tvungna att ständigt påminna oss om att sakrala kungadömen, religiöst motiverade kroppsmodifikationer, fruktbarhetskulter, ockulta förbannelser, mytiskt legitimerade klasskillnader och okränkbara regler för matlagning är lika mycket religion som den personliga förnimmelsen av Guds närvaro.

På ett annat plan har uppdelningen fört med sig en tendens hos många religionsforskare att vilja skydda religion, förstått som den djupaste personliga övertygelsen och upplevelsesfären. Enligt dem måste religiositeten skyddas från det moderna samhällets materialism, hedonism och alienation – tendenser underblåsta av underhållningsindustrins penningkättja, men också av politiskt och kulturellt radikala idéer. Lösgjord från sina intima band till, eller identifiering med, politik, rättskipning, våldslegitimering, kastsamhälle, helbrägdagörelse med mera, ter sig så religion som en skör fjäril som riskerar att bräckas av det moderna, sekulära samhällets hårda verklighet.[5]

Generellt har alltså åtskillnaden mellan religion och politik inneburit att religionsforskningen har erbjudits, kommit att anamma och utgå från en smal – ”livsåskådningsmässig”, ”andlig”, ”existentiell”, ”protestantisk” eller ”psykologisk” – syn på religion. Den har beskurit och deformerat dess studieobjekt, nämligen religion som religiös kultur i dess helhet. Detta har i sin tur isolerat religionsforskningen, den teologiska såväl som den humanistiska, från omgivande humanistisk och samhällsvetenskaplig kulturforskning.

Arbetsuppdelningen har också, vilket är än mer relevant för den här boken, haft negativa följder för den statsvetenskapliga forskningen eller forskningen om politik mer generellt. När religion avlägsnas från politikforskarnas synfält beskärs också politiken på flera avgörande sätt, såväl empiriskt som metodologiskt. Men, bör läsaren fråga sig, vad skulle egent-

ligen vara poängen med att närma sig ett fenomen som åtminstone på ytan förefaller vara sekulärt och politiskt, inte religiöst, med religionshistoriska verktyg? Om skomakaren ska bli vid sin läst kan väl religionshistorikern bli vid sin präst? Och låta andra forskare skärskåda politikern. Och för den delen, när vi ändå är inne på ämnet, också lämna konstnären, underhållaren och idrottsutövaren i fred. Icke! Låt mig ta upp de viktigaste fördelarna med att inte överlåta politiken, och i det här sammanhanget speciellt den socialistiska politiken, åt statsvetare, idéhistoriker och allmänhistoriker med intresse för politik, utan göra anspråk på delar av den godbiten för religionshistorikers och andra religionsforskares räkning.

För det första kan en person som kommer från ett oväntat vetenskapligt håll bidra med nya användbara begrepp och teorier. Detta är ju ett självklart, och rätt lättköpt, argument. Likafullt hoppas jag att dess riktighet kommer att framgå av den här boken, kanske framförallt i min avslutande ”utvärdering”.

För det andra är det så att allmänhistoriker, idéhistoriker och statsvetare tenderar att försumma de omfattande och betydande fält där religion och politik överlappar varandra. (a) Så har till exempel kristen socialism varit en tongivande kulturell kraft under de senaste tvåhundra åren, i framförallt Europa och Amerika. Ändå är det få forskare som har brytt sig om att studera kristen socialism, bland annat därför att den trots sin betydelse knappast har blivit vad man kan kalla en segrande socialism. Och det är ju som bekant de, ja inte socialisterna då, men väl segrarna, som skriver historia. (b) Socialdemokratins och kommunismens avgörande bidrag till sekularisering, vetenskapstro och ateism är ett annat fält som tycks ha hamnat mellan två stolar och är föga utforskat. Detta trots att ingen kraft – förutom vetenskapen och, möjligen, underhållningsindustrin – har gjort mer för avkristnandet av Europa och Amerika än den breda socialistiska arbetarrörelsen. (c) Ytterligare ett exempel kunde vara den besynnerliga, men inte alls marginella, ansatsen hos en del med hjärtat till vänster att med hjälp av sina socialistiska uppfattningar dana en ny religion. I alla dessa tre fall handlar det alltså om att fenomen uppfattas som ”för religiösa” för vanliga historiker och statsvetare, men ”för politiska” för religionsforskare.

För det tredje så är den socialistiska ideologin allt som oftast en viktig pusselbit och referenspunkt i det vetenskapliga utforskandet av förhållandet mellan religion och politik i allmänhet. Detta är framförallt sant för nittonhundratalets diktaturkommunism vilken, jämte fascism och nazism, är den ideologi som mest frekvent får presentera vad som i forskningslitteraturen

ofta benämns ”politisk religion”. Ett mer ingående och kvalificerat studerande av religion och socialism – och det är tyvärr inte sällan som forskningen som ägnas ”politisk religion” saknar de egenskaperna – har stora potentialer att berika det forskningsfältet.

Det är sålunda angeläget att kartlägga och analysera vissa försummade empiriska fält liksom att med sofistikerade undersökningar bidra till det övergripande forskningsfältet. Den största vinsten med att få religionsforskare att studera socialistisk politik ligger emellertid, slutligen, i det faktum att andra forskare tenderar att förbise eller underskatta vissa kulturella aspekter hos politiska rörelser som religionshistoriker av hävd intresserar sig för. Jag tänker på aspekter såsom den känslomässiga kraften i symboler, processioner och helgade platser; betydelsen av privata fantasier och kollektiva drömmar; den stabiliserande eller tvärtom eruptiva effekten av ritualer och offer; den manipulerande inverkan från förutsägelser och magiska iscensättningar; den kunskapsorganiserande effekten av fascinerande skapelseberättelser och fostrande världsbilder. Att lyfta fram och analysera dessa mer emotionella än cerebrala aspekter av kulturer är något religionshistoriker är tränade att göra.[6]

Färgstark fascism, beige socialism: en historiografisk obalans

Placerade på politikforskarnas skrivbord och lämnade i sticket av religionsforskare har alltså den läckra symboliska parafernalian, den suggestiva och eggande mytologin och de vackra och gripande ritualerna som en gång fick enskilda personer att bli hängivna socialister, försvunnit från socialismen. Det som satte socialisternas hjärtan i brand, och som fick en del av dem att villigt lida martyrdöden, är avlägsnat. Istället framställs det politiska engagemanget slentrianmässigt som resultatet av rationella överväganden eller rent egenintresse, fenomen utan tentakler till den bredare kulturella kontexten av fritid, sinnlighet, andlighet, konst och kroppskultur. Detta forskningsfokus på det rationella och på egenintresset – och deras inkarnation i olika organisationer och grupper – har hos allmänheten gett upphov till bilden av mainstream-socialismen som något som hör till hjärnan – något anemiskt. Detta gäller strängt taget inte bara mainstream-socialismen, kanske framförallt för socialdemokratins och fackföreningsvärldens historia, utan i hög grad även den historiska bilden av liberalism och i någon mån även icke-nationalistisk konservatism.

Vad jag i annat sammanhang har benämnt ”mytisk politik” negligeras när det kommer till mainstream-socialism, trots att det med säkerhet är så att ingen politisk rörelse kan få makt över folks tankar enbart med hjälp av smarta idéer och lovande ideal.[7] Det krävs alltid också övertygande och eggande berättelser som förmedlar dessa idéer och ideal, enkel och snygg symbolik och design som de lindas in i, retoriskt välfungerande utspel och även ritualer som uttrycker ideologin. (Detta är sant också för liberalism, det vill säga borgerlig mitten- eller högermittenpolitik, fast i det fallet är sedan förra sekelskiftet den mytiska politiken i stort sett outsourcad till underhållningsindustrin.)

Med forskningen om fascism och nazism ligger det annorlunda till, närmast motsatt. När det gäller dessa båda syskonideologier – som regel räknas som sagt den totalitära diktaturkommunismen till dessa ”onda” ideologier, dessa fanatiska ”politiska religioner” – är det de passionerade känslorna, de fantasieggande visionerna, den slående symboliken samt de offentliga ritualerna som väcker forskarnas uppmärksamhet. I studier över dessa ”politiska religioner” illustrerar forskare gärna framställningarna med hjälp av uttrycksfull propaganda, högtidliga ceremonier, teatrala ritualer och symbolmättade berättelser. Den slutsats som forskarna vill att läsarna ska dra, ofta sägs detta rätt ut, är att dessa rörelser egentligen inte motiveras av politiska överväganden utan av fanatisk religiositet.

Den historiografiska obalansen mellan hur man, å ena sidan, studerar ”politiska religioner” och, å andra sidan, de övriga, ”normala”, ”sunda” och ”resonabla” ideologierna, är extremt olycklig. Inte bara försummar vi att beakta och beskriva de emotionella och existentiella dimensionerna hos socialdemokratiska, liksom liberala och vissa konservativa, åskådningar: tar man fram en historisk bok om fascism eller nazism – eller skummar en populärhistorisk tidskrift som tar upp dessa politiska rörelser, och det gör de ju hela tiden – anar man snabbt den entusiasm som dessa ideologier kunde väcka. Starka illustrationer, gärna något fotografi av Leni Riefenstahl från *Viljans triumf*, och livfulla skildringar av tragiska eller heroiska händelser, kraftfulla symboler och eggande riter har som regel en framträdande plats.

Nittonhundratalets typiska diktaturkommunism har som sagt fått den tvivelaktiga äran att behandlas som en totalitär ”politisk religion”. Därmed lyfts kommunismens förföriska riter och indoktrinerande mytiska berättelser fram i ljuset. Trots det är forskningen i obalans. Fråga personen på gatan varför nazisterna hade ett hakkors som symbol och hen kommer troligen

mumla något om något vikingaktigt. Historiker som får samma fråga kan sufflera det fornnordiska med någon hänvisning till den indoariska svastikan. Experter på nazism drar fram Thule-sällskapet. Pröva att fråga personen på gatan varför kommunismen symboliseras av en röd stjärna och de lär bli svarslösa. Ställ frågan till historiker och inte heller de kommer att ge dig något svar. Du kan till och med höra med experter på kommunismens historia, inte heller de vet säkert. Exemplet illustrerar hur olika forskarna har uppfattat betydelsen av symbolerna, dessa tilltalande tecken för samhörighetens visionära drömmar, för respektive ideologi – vilket sätter spår i den allmänna förståelsen av dem.

Under det att diktaturkommunismen alltså har kommit att återges som färgstark, trollbindande och suggestiv, har andra socialismer antingen hamnat på skrivbordet hos forskare som mest har intresserat sig för abstrakta idéer, nedplitade i böcker med titlar som *Reification and the consciousness of the critics of political economy. Studies in the development of Marx' theory of value*, för omsorgsfullt nedskrivna fackföreningsprotokoll eller för organisatoriska schismer mellan olika obetydliga trotskistiska partier. Det har inneburit att socialdemokratins ojämförligt segerrika färd genom Europas länder framstår som dunkel: hur kunde någon tända på det? Andra socialistiska läror har tvärtom varit så färgrika att de har förpassats till utopismforskarnas sagolika utmarker och därmed blivit irrelevanta för politisk historia – eller, ett om möjligt ännu värre öde, till kristendomshistorikernas domän som av andra historiker av någon anledning uppfattas som tråkig.

För att sammanfatta: många forskare närmar sig den mest betydelsefulla och dominerande socialistiska politiken som om den enbart handlade om rationella idéer och social organisering, när den i själva verket i minst lika hög grad handlar om hjärtan i brand. Vid sidan av verk om Antonio Gramscis begreppsutveckling och trotskistiska partisplittringar behöver vi sålunda verk som fångar de emotionella, fantasifulla och, om man så vill, irrationella sidorna av det politiska livet. Som den berömde författaren och socialisten Jack London upplyser oss om (kanske frambesvärjer) i essän "Revolutionen" från 1906:

> Här äro 7 miljoner kamrater i en organiserad, internationell, världsomfattande revolutionär rörelse. Här är en fruktansvärd människokraft. Den måste man räkna med. Här är makt. Och här är romantik – en så kolossal romantik att den tycks ligga utanför vanliga dödligas räckvidd. Dessa revolutionärer drivas av en stor lidelse. De ha en livlig känsla av personlig rätt, mycken vördnad för humanitet,





Överst: Adolf Hitler omgiven av en hängiven beundrarskara under 1930-talet. Nedanför: Ett helt vanligt fackföreningsmöte. Här med Statsanställdas förbund i Karlskrona 1976.

> men föga om ens någon vördnad för de dödas myndighet. De vägra att låta styra sig av de döda.[8]

Läser man vad som har skrivits av statsvetare, idé-, social- och ekonomihistoriker blir det svårbegripligt att folk har brunnit för denna ideologi, ja till och med offrat sina liv för den. Den emblematiska bilden av socialismen är långtråkiga fackföreningsmöten i fula lokaler eller oförsonliga schismer mellan diverse minatyrpartier. Men detta är inte en rättvis bild. Det var inte långtråkiga möten eller ideologiska hårklyverier som skapade socialismens triumftåg över världen. Det var känslor. Hjärtan antända av berättelser om klasskamp och rättvisa och en lycklig morgondag; bilden av den över olidliga eländen uppgående, värmande solen.

Socialist- och utopistforskaren Gregory Claeys har helt rätt i sin bedömning här: ”I synnerhet är det påtagligt att socialism är ett uttryck för ett ofantligt utbrott av (romantisk?) känslomässig idealism, eller själslig entusiasm, som ett idéhistoriskt, och än mindre ett filosofihistoriskt, angreppssätt vanligtvis inte griper sig an.”[9] Forskningen om den rörelse av världshistorisk betydelse som kallas socialism måste få en rejäl tillsats av vad man kan kalla *kardiografiska studier*, det vill säga undersökningar som tar fasta på det emotionella engagemanget och hur detta eldas på av symboler, myter, ritualer och utopiska drömmar.

Jag hoppas att läsaren härmed är övertygad om att förhållandet mellan religion och socialism är värt ett grundläggande studium:

– av empiriska skäl: Socialismen har en världshistorisk betydelse och dess relation till, och synsätt på, religion och religiositet bör därför rimligtvis vara intressant. Liksom socialismens relation till, och synsätt på, religionens motpoler i form av sekularism, naturalism, ateism och apateism (likgiltighet inför livsåskådningsfrågor).

– av ytterligare empiriska skäl: En inte försumlig del av den socialistiska rörelsen, med dess historiska betydelse, har bestått, och består ännu, av olika former av religiös socialism. Forskningen om dessa religiösa socialismer har hamnat mellan två stolar.

– av komparativa skäl: Socialismen (diktaturkommunismen) används som en nyckelpjäs i konstruktionen av det som kallas ”politisk religion” och beskrivs som en agitatorisk spjutspets bland nittonhundratalets förödande totalitära ideologier, men socialism är i dessa forskningssammanhang ofta vantolkad.

– av metodologiska skäl: Medan diktaturkommunismen får gestalt i den avvärjande diskursen ”politisk religion”, ignoreras mainstream-socialismens mytiska politik, dess emotionella, symboliska, narrativa, rituella, imaginära och utopiska dimensioner, vilket ger en skev bild av socialismens historiska lockelse, med märkliga effekter på den allmänna bilden av socialismens historia, inte bara innanför akademins murar.

”Socialism” eller socialism?

När man skriver en historik över ett fenomen, må det vara ”kristendom”, ”fysik” eller som här ”socialism”, står man inför ett mycket elementärt inledande dilemma. Hur urskiljer vi fenomenet i fråga? Om man väljer en ”bokstavstrogen” väg tar man fasta på varje tillfälle då fenomenet omnämns i källorna under just precis det namnet. Till kristendomens historia kommer då till exempel den amerikanska, närmast nyandliga, rörelsen Kristen vetenskap att räknas, medan så kallade gnostiska grupperingar som inte talade om sig som kristna bortfaller. Till fysikens historia kommer då den nyandliga klassikern *De dansande Wu Li-mästarna. En översikt över den nya fysiken* från 1979 av Gary Zukav att räknas, medan relevanta filosofiska och teologiska texter kan falla bort. Till socialismens historia kommer då nationalsocialismen att räknas, medan till exempel viss anarkism riskerar att inte komma med.

I fallet ”socialism” skulle man kunna hävda att en ”bokstavstrogen” blick kunde vara mycket behjälplig. Ordet myntas på 1830-talet och har därmed, i jämförelse med ”kristendom” och ”fysik”, en relativt kort tvåhundraårig historia vilken sammanfaller med det som vi tänker på som den moderna socialismens historia. Måhända bevisar myntandet av ett ord egentligen ingenting, men nog kan det ofta vara en ledtråd till att något har förändrats i folks begreppsbildning, i deras sätt att göra världen förståelig?

Å andra sidan har historiker som sysslat med socialism ofta inte alls begränsat socialismens historia till de senaste tvåhundra åren, då ordet ”socialism” existerat, utan de har följt trådarna ända tillbaka till Bibeln och Platon. De har på förhand haft en uppfattningen om socialismens idé och följt dess spår i textmaterialet. I det ljuset förefaller ett ”bokstavstroget” urskiljande inte rimligt. Varför inte? Jo, därför att vi som här och nu är intresserade av fenomenet i fråga har en uppfattning, om än en vag sådan, om dess väsen. Och det är det väsendet vi är intresserade av, inte av någon ytlig och godtycklig bokstavskombination.

Ett sådant ”väsenskådande” synsätt riskerar emellertid att bli förutsägbart och anakronistiskt, även om det är sant att avfärdandet av det som ”essentialism” ofta sker alltför lättvindigt av många samtida forskare. Sant är att de förbindelser och överlappningar mellan det som vi intuitivt ser som väsentligt och som oväsentligt riskerar att tona bort i ”väsenskådande” synsätt. Vi kommer att missa en del insikter om vi – då vi ju på förhand, a priori, tror oss veta att de är åtskilda fenomen – utesluter att titta på relationerna mellan kristendom och Kristen vetenskap, mellan fysik och nyandlig spekulation, mellan socialism och nationalsocialism.

Lösningen på dilemmat kan låta lite kryptisk, men handlar om att försöka upprätthålla ett dialektiskt förhållande mellan frågandet och historien. Vi måste röra oss fram och tillbaka mellan vår samtida bild av fenomenets väsen eller idé och det historiska materialet. Resultatet av det arbetet kan bli att vår bild av fenomenet i fråga revideras – eller att den består. Utvärderingen av den historiska forskningens kvalitet och dess bidrag till vår kunskapsmassa kommer bland annat att vara beroende av just hur forskaren arbetar med samtidens kunskapsintresse och dess antaganden (”Socialism innebär ju … Hur gick det till när … Varför …”) och det historiska materialets motstånd, dess vägran att enkelt, eller i alla fall omedelbart, hörsamma vårt frågande.

Jag har delat upp min studie i två delar. Den första delen, den absoluta lejonparten av boken, är en historisk typologi bestående av sju kapitel över hur relationen mellan religion och socialism har tolkats under tvåhundra år. Den andra delen är en vetenskapsfilosofisk utvärdering sist i boken som tar fasta på hur vi bäst bör förstå relationen.

Historisk typologi

I min historiska typologi handlar varje kapitel om ett specifikt sätt att se på religion och socialism – förutom kapitel sex och sju som behandlar samma typ av förståelse, men som på grund av sitt omfång har kluvits i två. Kapitlen beskriver hur det specifika sättet att se på religion och socialism har artikulerats av personer associerade med den socialistiska arbetarrörelsen, men också av personer, ofta journalister, författare, präster och teologer, som jag benämner ”skeptiska betraktare” samt av tongivande forskare.

Låt mig påtala det uppenbara innan jag mycket kortfattat presenterar dessa kapitel: på samma sätt som till exempel kristendomen, buddhismen eller fascismen kan delas upp i olika riktningar och tendenser utifrån till

exempel kronologiska, geografiska, sociala, organisatoriska eller filosofiska olikheter, kan socialismen det. En del sådana uppdelningar har uppstått spontant genom konflikter, inte sällan häftiga, mellan olika socialistschatteringar: utopister versus vetenskapliga socialister, marxister versus anarkister, socialdemokrater versus kommunister, stalinister versus maoister, är några exempel på sådana spontana uppdelningar. I den här boken kommer vi alltefter som att stöta på sådana uppdelningar, men för en historiker, med egna, speciella kunskapsintressen, är det inte självklart att dessa uppdelningar är de mest belysande och klargörande. I det här sammanhanget behöver vi istället först och främst en typologi som täcker socialisternas egna uppfattningar om relationen mellan religion och socialism.

Är socialismen en politisk rörelse i den bemärkelsen att dess anhängare försöker påverka samhällets grundläggande institutioner och organisering? Självklart. Det är ju det ”politisk” innebär. Men är den också en rörelse som vill gripa in i kulturen i bred bemärkelse och som måhända har något att säga i livsåskådningsfrågor, i etiska, estetiska och existentiella spörsmål, det vill säga i frågor som rör vad ett gott liv är för något? Om det råder delade meningar.

De som anser att socialismen *enkom* handlar om politiska frågor som rör grundläggande institutioner, såsom stat, lagstiftning och utbildningsväsen, och social organisering, av till exempel barnomsorg och pensionssystem – och i stort sett förhåller sig neutral till frågor som har med kultur, livsstil och livsmål att göra – utgör en typ som är föremål för kapitel ett, ”Religiös fromhet, politisk statskonst”.

Religiösa idéer och ideal	≠	Socialistisk politik – sekularistiska idéer (kapitel ett)

De efterföljande sex kapitlen handlar om dem som är av annan mening. Kapitel två, ”Om den judiske snickarens efterföljare”, handlar om dem som menar att socialism är något slags politisk utväxt från kristendomen (eller från någon annan anrik religion). Kapitel tre, ”Esoteriska symboler och andliga kretsar”, ser den snarare som hemmahörande bland alternativa, rätt obskyra, former av religiositet.

Därefter överger vi tillfälligt, i kapitel fyra och fem, dem som ser socialismen som förankrad i någon form av religion och återkommer av

kronologiska skäl till dessa först i de sista två kapitlen, kapitel sex, ”Från idealism till vitalism”, och kapitel sju, ”Mytisk politik och kommunism”. I dessa båda kapitel möter vi ett synsätt som deklarerar att den socialistiska ideologin på något sätt i grunden är en religiös världs- och livsåskådning, faktiskt en helt unik ny form av modern religiositet.

Religiösa idéer och ideal → Socialistisk politik

- kristna ideal (kapitel två)
- alternativreligösa idéer (kapitel tre)
- socialistreligiösa idéer och ideal (kapitel sex och sju)

I kapitel fyra och fem analyserar jag dem som menar att socialister inte alls förhåller sig neutrala till frågor som har med kultur, konst, livsstil och livsmål att göra, men tar ställning *mot* idén att den är baserad på religiösa fundament och *för* tron att socialismen istället vilar på sekulära grundantaganden. Kapitel fyra, ”Gudsförnekelse och kunskapsbejakelse”, analyserar dem som anser att socialismen har sin grund i förnuftiga resonemang och vetenskapliga undersökningar. Det följs sedan av kapitel fem som kort och gott heter ”Lyckliga människor”. Det handlar om dem som tolkar socialismen som en form av ateistisk eller naturalistisk humanistisk politik.

Sekulära idéer och ideal → Socialistisk politik

- scientistiska idéer (kapitel fyra)
- humanistiska ideal (kapitel fem)

Det kan vara värt att dra uppmärksamheten till det faktum att medan vissa av dessa synsätt på relationen mellan religion och socialism främst fokuserar på de kunskapsmässiga och verklighetsbeskrivande sidorna av socialism, dess världsbild eller kort och gott dess idéer, tar andra snarare fasta på etiska och existentiella aspekter, dess axiologiska utgångspunkter eller kort och gott dess ideal. Så även om såväl kristendom som humanism förutsätter bestämda åsikter om människan, samhället och världen, handlar de i detta sammanhang framförallt om ideal. Däremot framträder idéerna

som mest centrala för dem som diskuterar socialismen som motiverad av vetenskapliga rön eller esoteriska insikter. Är socialismen först och främst ett bestämt etiskt projekt eller en rad åsikter om verkligheten? Olika ställningstaganden till den frågan måste nog sägas vara rätt grundläggande, men är inget som i detalj kommer att analyseras i den här boken.

Emisk och etisk ”religion”

I boken kommer vi möta såväl socialister som skeptiska betraktare och forskare som i olika sammanhang använder termen ”religion”. Det är inte alltid lätt att reda ut vad de mer exakt avser med termen, men jag kommer förstås att försöka göra det när det blir nödvändigt. Så här inledningsvis vill jag emellertid annonsera att det faktum att någon omtalar sin egen eller någon annans övertygelse som ”religion” inte nödvändigtvis berättigar oss som distanserade, neutrala kunskapssökare att tala om det som religion. Vi måste alltså ge akt på denna grundläggande distinktion mellan *emiskt* och *etiskt* (ett helt annat ord än ”etiskt” i betydelse ”moraliskt”).

När man återger ett språk, ett idiom, en diskurs, refererar man vissa av de nyckelbegrepp som används, i det här fallet bland annat ”religion”. Man redogör för deras objektiva emiska innebörder, det vill säga de innebörder de har för språkanvändarna själva. Men när man vill *förklara* en diskurs använder man andra termer och man inleder den processen med att återbeskriva diskursen med vetenskapliga termer. Dessa är mindre kontextbundna och istället analytiska, ofta tänkta att fungera transkulturellt och komparativt. En sådan vetenskaplig term inom kulturforskningen är ”religion”. Denna etiska, det vill säga vetenskapligt analytiska, term kan betyda något annat än den emiska termen ”religion”, även om de består av samma bokstäver.

Som ett exempel på att det kan bli tokigt om man inte har distinktionen mellan emiskt och etiskt klart för sig, kan jag plocka fram namnet mänsklighets- eller humanitetsreligionen (*religion de l’humanité*). Det handlar om den artonhundratalsrörelse som uppstod ur Auguste Comtes positivistiska filosofi. Många forskare har gått från att lägga märke till ordet ”religion” i namnet på rörelsen – den var också känd som positivistkyrkan (*église positiviste*) – till att bekymmerslöst anta att det verkligen rör sig om en religion. Därefter har de häpet försökt förklara hur i all sin dar en rationalistisk, ”vetenskapstroende” upplysningsfilosofi som Comtes positivism kunde övergå till att bli en religion!

Denna förundran har alltså väckts utan att forskarna först har funderat över om det överhuvudtaget existerade något i rörelsen (till exempel en teologi eller en kult) som de på goda grunder kunde tänka sig att benämna med den vetenskapliga termen ”religiöst”. Och utan att reflektera över om det vid den tiden överhuvudtaget fanns andra ord till buds för positivisterna för att beteckna en livsåskådningsrörelse. Det emiska användandet av ”religion” i *religion de l'humanité* har alltså kommit att ge upphov till forskningsproblem på den etiska, teoretiska nivån vilka kanske är helt missriktade eller skenbara.

Ett exempel som pekar mot en helt annan begreppsanvändning skulle kunna vara när Jean-Jacques Rousseau i *Om samhällsfördraget eller Statsrättens grunder* (*Du contrat social ou Principes du droit politique*, 1762; på svenska 1919) talar om ”civilreligion” (*religion civile*). Med termen avser han den sociala nödvändigheten av att medborgarna i ett land vördnadsfullt underkastar sig de lagar och förordningar som folkmajoriteten bestämmer sig för. I det fallet borde forskare snarare pröva vetenskapliga termer såsom ”ideologi” eller ”nationalism” och åtminstone darra på manschetten när de är i färd med att återbeskriva Rousseaus emiska ”religion” med den vetenskapliga termen ”religion”.

Det är nog inte svårt att förstå att för forskningen befinner sig det som socialisterna, liksom de skeptiska betraktarna, säger om religion, eller det som de försöker begripliggöra med hjälp av ”religion”, på en emisk observationsnivå. Lite underligare är det måhända att i den här boken, liksom väl egentligen i all forsknings- och ämneshistorik överhuvudtaget, befinner sig även forskarnas texter på den emiska nivån. Det är med andra ord inte säkert att det som till exempel historikerna Eric Hobsbawm eller Gregory Claeys avser med ”religion” skulle uppfylla mina kriterier för religion.

Vad som gör en historisk-kritisk (i motsättning till en teoretisk och vetenskapsfilosofisk) undersökning av forskarnas teorier och slutsatser intressant är bland annat det faktum att dessa i så hög grad är sammanflätade med, och ibland beroende av, de ideologiska diskurserna. I det här sammanhanget är det inte minst forskarnas beroende av de skeptiska – i realiteten ofta kritiska eller rent av fientliga – betraktarnas opinionsbildning, där socialism ofta avslöjas som en modern hysterisk religion eller kult, som är intressant. Och störande. Genom att dra in forskarna i de historiska kapitel som behandlar socialisternas och de skeptiska betraktarnas åsikter, istället för att – vilket hade varit en annan rimlig möjlighet –

behandla deras teorier enbart i samband med min egen utvärdering, vill jag understryka detta ibland förekommande ömsesidiga beroende.

Utvärdering

Samtidigt som det finns en poäng med att ställa socialister, antisocialister och forskare sida vid sida är det självklart så att det är viktigt att vara medveten om vilket källmaterial som, å ena sidan, hör hemma i den socialistiska traditionen och i traditionen av skeptiska betraktare och, å andra sidan, material som tillhör forskningshistorien. I de två första fallen ämnar jag enbart beskriva och förklara materialet så nöjaktigt som möjligt, men i det sista fallet önskar jag dessutom lära av föregångarnas tillvägagångssätt och rön – och av deras misstag. I bokens avslutning, min ”Utvärdering”, försöker jag göra precis det. Medan jag i bokens empiriska kapitel avser att rama in och belysa min fråga historiskt och typologiskt, är utvärderingen inte alls empirisk, utan teoretisk och konstruktiv. En enda fråga drar upp riktlinjerna för den: ”Hur *bör* förhållandet mellan religion och socialism uppfattas och begreppsliggöras?” Jag vill helt enkelt ta reda på vem av forskarna som har passerat i revy genom boken som har rätt, om någon av dem.

Avslutande ord

För att få ihop en översikt behöver man ta många genvägar. Det handlar om att utnyttja uppslagsverk och översiktsartiklar. Inte sällan måste man förlita sig helt och hållet på andra forskare. Annars räcker inte tiden. Eller förmågan: Mina språkkunskaper är inte så stora som de borde ha varit. Inga stora problem med de större germanska språken. Franska och ryska, men också italienska, spanska och kinesiska, hade emellertid också varit bra att kunna väl när man skriver om socialismens historia. I de fall då jag först efter en hel del hårslitning, etymologiska grubblerier och rena chansningar tror mig kunna förstå något av det väsentliga i texterna, vilket i varierande grad gäller nämnda romanska språk, har jag om möjligt tagit omvägen över engelska översättningar. Om jag har funnit det nödvändigt har jag därefter kontrollerat översättningen mot originaltexterna, om dessa varit någorlunda enkla att få tag på. Det framgår av noterna. Ryska och kinesiska kan jag inte alls och har därför helt fått lita på översättningar eller sekundärmaterial.

Jag har då och då stött på belysande citat, till exempel i den antisocialistiska guldgruvan *The characteristics and the religion of modern socialism* från 1908 av jesuiten John J. Ming, och sökt mig vidare till källtexten (ofta med hjälp av Internet Archive), kontrollerat citatet på originalspråket, orienterat mig i det sammanhang där citat ingår i samt skapat mig en bild av boken, tidskriften eller tidningen som helhet – men jag har inte alltid läst allt från pärm till pärm. Jag vill också uppmärksamma läsaren på att några kortare stycken i boken, vilka framförallt rör Arbetets riddare, är hämtade ur min bok *Morgonrodnad. Socialismens stil och mytologi 1871–1914* från 2016.

Jag föredrar en svensk text som alltigenom svensk. Därför har jag varit nödgad att göra egna översättningar. Originaltexterna återfinns då i noterna. När originalspråket är till exempel ryska eller italienska har jag varit tvungen att ta omvägen över ett språk jag kan, oftast engelskan. Det har naturligtvis sina risker, men å andra sidan är det för det mesta inte avancerad poesi vi talar om utan politisk retorik.

Jag vill tacka Stiftelsen Riksbankens Jubileumsfond för generösa medel till att skriva och trycka den här boken och Institutionen för kulturvetenskaper vid Linnéuniversitetet för medel till forskningsresor. Jag vill tacka Nina Björk, Stina Nylén och min redaktör David Lindberg för genomläsningar med medföljande kloka kommentarer och språkliga förbättringar. Också kollegorna professor Henrik Bogdan och professor Jan Hjärpe har hjälpt mig med sin expertis, för vilket jag tackar dem. Slutligen tack till professor David Leopold för hjälp med att förstå Marx, Engels och den brittiska socialismens historia. Flera kollegor har haft vänligheten att leta felaktigheter och missförstånd i texten. Om det återstår missuppfattningar är de förstås helt och hållet mitt ansvar.

KAPITEL 1

Religiös fromhet, politisk statskonst: sekularistisk socialism

Inledning

Idag föreställer sig de flesta människor i stora delar av världen att religiositet och politiskt engagemang är två distinkta sfärer. Så har det inte alltid varit. Genom historien har nämligen fromhet och andlighet, magiska praktiker och drömmar om frälsning, religiösa normer runt kosthållning, sexualitet och anständig klädsel, teologiska världsbilder och eskatologiska förhoppningar varit intimt sammanflätade med idéer om hur samhällen bör styras och med utövandet av makt och motmakt. Enligt många religionshistoriker har dessa båda sfärer till och med varit inte bara i mångt och mycket sammanflätade, utan helt och hållet sammanfallande. Varje försök att skilja religion från politik – liksom att skilja religion från medicin, etik, kunskap, äktenskapsregler etcetera – riskerar därför att vanställa de traditionella samhällenas organiska enhet och odelbarhet. (Denna bild av traditionella samhällen kan och bör sättas under debatt, men inte i detta sammanhang.)

Det händelseförlopp som har gjort distinktionen mellan religiositet och politik påtaglig och självklar för många människor kallar vi sekularisering. Termen betecknar det förlopp varigenom religion upphör att vara en övergripande kultur eller ideologi som genomsyrar samhällets många sfärer och aktiviteter, bland dem ledarskap, läkekonst, kunskapssökande, måleri, hushållning och lek. Istället uppstår en samhällsformation som består av olika tämligen autonoma kultursfärer, som politik, medicin, vetenskap,

konstvärld, ekonomi och rekreation. I det sekulariserade samhället formas och utvecklas dessa relativt autonoma kultursfärer fritt utifrån sina egna logiker. (Även denna bild av moderna, sekulära samhällen kan och bör sättas under debatt, men inte i detta sammanhang.)

Många historiker gör gällande att sekulariseringen, som startade i Europa men sedan dess har nått de mest gudsförgätna platserna på jorden, har ägt rum tack vare oavsiktliga orsaker.[1] De pekar gärna på industrikapitalismens utbredning och den därmed sammanhängande urbaniseringen och allmänna ”deterritorialisationen”, det vill säga lösryckandet av beteenden och kulturyttringar från deras ursprungliga sammanhang. Dessa processer har fått till följd att individer kommer att leva långt bort från sin uppväxtmiljö och från dess lokala, sociala, moraliska och kulturella sammanhang, vilket underminerar gudstrons auktoritet och innebörd.

Det stämmer säkert. Likafullt kan man inte förneka att sekulariseringen också står i skuld till personer och föreningar som avsiktligt arbetat för att genomdriva den.[2] Sekularism kallar vi den rörelse som dessa personer och föreningar är en del av. Sekularisterna hävdar att det finns en rad positiva följder att vänta om vi förvärldsligar lejonparten av samhället – eller i alla fall dess grundpelare – och sålunda gör samhällets olika kulturella sfärer sekulära, världsliga. Möjligen, menar en del anhängare till sekularismen, kan man göra ett undantag för den existentiella privatsfären och låta religiositeten frodas där.

Som bakgrund till socialisternas inställningar till frågan om religionens roll och funktion i samhället i stort liksom i privatsfären, inleder jag detta kapitel med några avsnitt om sekularismens historia och franska revolutionens omvälvningar, för att därefter skissa på den sekulära politikens former och de socialistiska partiernas syn på sekulariseringen. Genomgången syftar i mångt och mycket till att få fram villkoren och formerna för den socialistiska ideologin och dess förhållande till religiositet. Det blir något av en historik om ”skalen”, där det goda innehållet (kulturen, mentaliteter, symbolerna etcetera) mest kommer i de efterföljande kapitlen.

Jag avslutar framställningen med de skeptiska betraktarnas och forskarnas syn på socialisternas sekularism. I anknytning till det går jag allra sist igenom hur olika traditioner, innanför såväl som utanför akademin, har sett på religion generellt. Denna genomgång fullföljer på sätt och vis inledningens redogörelse för distinktionen mellan emisk och etisk, men nu mot en historisk fond.

Sekularismens äldre historia

Hobbes och Locke

Under femtonhundra- och sextonhundratalen plågades Europas befolkning av en rad religionskrig. Trettioåriga kriget 1618–48 var lågvattenmärket. Inte bara de hundratusentals bönder och borgare som pinades av krigshärarna, slaktades av främmande soldater och hemsöktes av traumatiska minnen förfärades av alla illdåd utförda i Guds namn. I England satt filosofen Thomas Hobbes (1588–1679) och grubblade över hur man i framtiden skulle kunna förhindra liknande krig och konflikter. Svaret kom i *Leviathan eller En kyrklig och civil stats innehåll, form och makt* publicerad 1651 (*Leviathan or The matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil*; på svenska 2004), uttänkt under engelska inbördeskriget (1642–51).

I *Leviathan* förklarar Hobbes att människornas naturliga tillstånd är ”allas krig mot alla”.[3] Människan är människans varg. Det ändlösa krigandet kan emellertid avvärjas, påstår Hobbes, om invånarna i ett land ingår ett samhällskontrakt i vilket de i utbyte mot ett värn mot alla de illgärningar som andra människor kan utsätta dem för, avsvär sig en viss grad av frihet. Detta samhällskontraktssystem förutsätter dock existensen av en stark statsmakt som kan garantera att kontraktet verkligen efterföljs. Hobbes tänker sig att denna starka statsmakt måste ta formen av ett envälde: ”en enda person, vars handlingar var och en i en stor människomassa genom ömsesidigt fördrag bemyndigat”.[4]

Denne enväldige individ, denne suverän, kan inte tillåta sig att den enväldiga statsmakten slits itu av bråk, allra minst av teologiskt hårklyveri, prästerliga tvister eller folklig sekterism. Alla sådana splittringar riskerar att kasta mänskligheten in i nya blodiga konflikter. Suveränen måste därför stå över sådana motsättningar. Han kan följaktligen inte acceptera att till exempel den officiella gudstjänsten utformas på varierande sätt. För den medborgerliga massans endräkts skull krävs en enhetlig dyrkan av den ende guden.[5]

På grund av behovet av endräkt i religiösa frågor måste suveränen besitta – som bokens berömda titelblad illustrerar (se nästa uppslag) – makt över både de världsliga och andliga sfärerna. Han ska till exempel ha rätt att utse präster och han kan själv tjänstgöra som präst, till och med som ”överherde”.[6] Sålunda sätter *Leviathans* författare påvens anspråk på att leda kristenheten under debatt. Han går faktiskt så långt som att systematiskt

jämföra katolska kyrkans lära med ”älvornas rike, det vill säga med de gamla amsagorna i England om spöken och andar och deras nattliga bravader”.[7] I samma anda avslöjas påvedömet som varande inget annat än ”det hädangångna romerska rikets vålnad” rest på ”detta hedniska väldes ruiner”.[8]

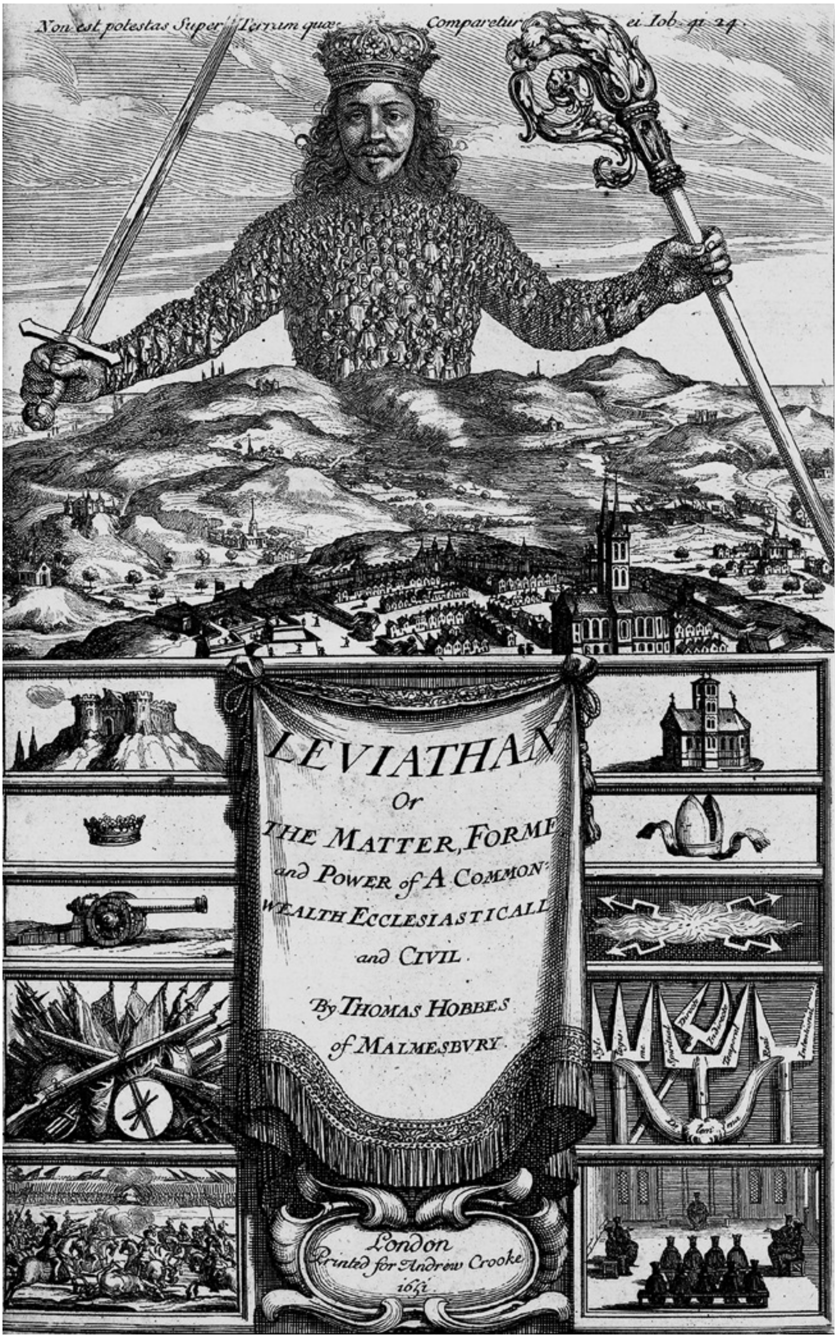
Genom Hobbes beskrivning av det ideala styrelseskicket fick Europa, ja väl världen, sin första formulering av sekularismen. Under de kommande hundra åren efter *Leviathans* utgivning spreds Hobbes argument för en sekulär stat, höjd över religiösa, dogmatiska schismer, bland filosofiskt, kulturellt och politiskt intresserade personer. Tidigt tvinnades hans argument samman med besläktade idéer hos den engelske filosofen John Locke (1632–1704) som också han förfasades över religionskrigens intolerans.[9] Locke hade dessutom tagit intryck av det krav på samvetsfrihet som restes av medlemmarna i de framväxande protestantiska väckelserörelserna (*dissenters*) i landet.

Den av det engelska parlamentet 1689 antagna toleransakten var ett resultat av bland andra Lockes argumentation. Akten gav oortodoxa protestanter rätt att samlas och fira gudstjänst och var därmed ett viktigt första steg på en utdragen vandring mot fullständig religionsfrihet där landägande, statliga tjänster och parlamentsmandat blev möjliga även för katoliker, unitarister och judar.

Amerikansk sekularism

Många religiösa avvikare under sextonhundra- och sjuttonhundratalen ville inte avvakta förnuftets långsamma seger över intolerans och statligt tvång. Istället tog de båten över Atlanten. Därmed förvandlades indianland till det nya Heliga landet, till Det nya Jerusalem. Landet utvecklades till den religiösa mångfaldens förlovade land. Det hindrade inte att det vid tiden för amerikanska frihetskriget och revolutionen 1776 fanns många som ansåg att den nya nationen måste stödja de samfund som verkade för den sanna tron och att nationen borde uppstå som en kristen stat. Några drömde om pånyttfödandet av någon form av teokratiskt styre hämtat ur Gamla Testamentet. Men de segrade inte.

På nästa sida: Den berömda frontespisen till *Leviathan*. Den med kungakrona krönte enväldige suveränen – vars torso och armar byggs upp av folkets kroppar och furstarnas ”själar” – äger makt såväl över världsliga (svärdet) som över andliga (kräklan) angelägenheter, såväl över borg, furstekrona, vapen och batalj som över kyrka, mitra, lärdomsdisputation och kyrkomöte. De sistnämnda symbolerna leder uppmärksamheten till kyrkans olycksdigra teologiska tvister.


Non est potestas Super Terram quæ Comparetur ei Iob. 41. 24.
LEVIATHAN
Or
THE MATTER, FORME
and POWER of A COMMON-
WEALTH ECCLESIASTICALL
and CIVIL.
By THOMAS HOBBES
of MALMESBURY.
London
Printed for Andrew Crooke
1651.

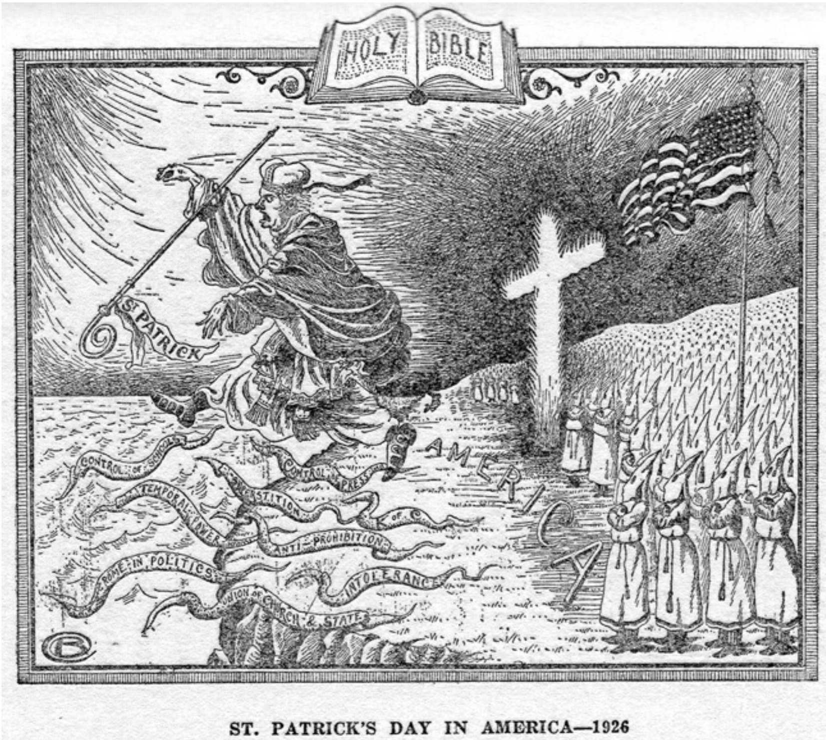
Republikanska, demokratiska och antiklerikala idéer från bland andra Thomas Paine (1737–1809) och Thomas Jefferson (1743–1826) hade tagit skruv hos många av grundlagsfäderna och andra mäktiga personer i de tretton kolonierna som bröt sig fria från Storbritannien. 1777 skrev Jefferson, influerade av Locke och andra samtida franska och brittiska filosofer, delstaten Virginias lag om religionsfrihet, vilken antogs 1786. Baserad på upplysningsfilosofiska resonemang, och med antiklerikala och deistiska stämningar som bakgrundsmusik, innebar lagen att Engelska kyrkan avskaffades som statskyrka och att religions- och samvetsfrihet blev fastställd i lagen. Inom religionens värld ska människan vara fri …

> eftersom Allsmäktige Guden har skapat sinnet fritt. Och att alla försök att påverka det med hjälp av världsliga straff och bördor eller med hjälp av samhälleliga restriktioner tenderar endast att ge upphov till hyckleri och ondska och sålunda skulle utgöra ett avsteg från den plan som gjorts upp av vår religions heliga Skapare, som är Herre över såväl kropp som sinne men likafullt valde att inte övertala någon om den [religionen] med hjälp av tvångsmetoder, vilken Han mycket väl kunde ha gjort.[10]

Lagen kom att utgöra en inspirationskälla till det första författningstillägget från 1791 till Amerikas förenta staters konstitution. I tillägget avsvär sig kongressen rätten att lagstifta om saker som rör ”religiösa institutioner” eller ”förbjuda det fria religionsutövandet”.[11] Högsta domstolen har senare slagit fast att den amerikanska konstitutionen garanterar att medborgarna *får hysa* vilka trosuppfattningar som helst och i princip stödja vilka religiösa handlingar som helst. Av det följer emellertid inte att man nödvändigtvis har *rätt att agera* utifrån dessa uppfattningar – och till exempel anordna änkebränning – eftersom det kan strida mot andra lagar.

Under de sista decennierna av sjuttonhundratalet hade det ännu inte uppstått några större spänningar mellan den protestantiska och den fortfarande lilla katolska befolkningen i de tretton kolonierna. Förmodligen underlättade det för införandet av religionsfrihet i Förenta staterna. Spänningar och konflikter uppkom först under artonhundratalet som en följd av omfattande irländsk och italiensk immigration. De antikatolska stämningarna bland delar av den etablerade, i huvudsak protestantiska, befolkningen tilltog. Ku Klux Klan har blivit sinnebilden för den xenofobiska och rasistiska agitationen mot ”papister”.

Formuleringarna i de amerikanska lagarna innebar att sekularismen tog en annan vändning i Förenta staterna än den Hobbes hade önskat sig. I det amerikanska fallet ska staten inte alls bestämma över religionen, utan



Propagandabild från Ku Klux Klan från 1926 riktad mot katoliker, inte minst irländare, vilka vid denna tidpunkt ofta uppfattades som revolutionära ”fenier”. Bland Sankt Patriks ormyngel finns ”Kontroll över skolan”, ”Kontroll över pressen”, ”Vidskepelse”, ”Påvens anspråk på världslig makt”, ”[Ordenssällskapet] Knights of Columbus”, ”Intolerans”, ”Anti-förbud [mot rusdrycker]”, ”Roms inblandning i politik” samt ”Allians mellan staten och kyrkan”.

tvärtom dra sig tillbaka och lämna den religiösa sfären fri. I alla fall är det tanken. I själva verket kom det att dröja länge tills ateister, polyteistiska kineser och traditionalistiska indianer fick sina rättigheter på federal och delstatlig nivå.

Dessutom: den styrande principen skulle alltså vara att staten enbart hade rollen av en funktionell statsapparat med minimala inslag av religiös symbolik och retorik. Medborgarnas andliga spis skulle serveras dem ute i civilsamhället av de olika religiösa samfunden. Frågan är om den amerikanska staten verkligen har varit frikopplad från de religiösa samfunden och den religiösa retoriken. Åtminstone sedan sociologen Robert N.

Bellah publicerade artikeln ”Civil religion in America” 1967 är det få religionsforskare som skulle skriva under på att den statligt-officiella kulturen i Förenta staterna saknar inslag av religiösa (kristna) referenser, symboler och mytologier.

Fransk sekularism och revolutionen

En sekulariststig som mer hade behagat Hobbes än den amerikanska trampades under sjuttonhundratalet upp i Frankrike. Under inflytande från bland annat just *Leviathan* och Lockes skrifter kom sekularistiska idéer att bli en bärande balk i de franska upplysningsfilosofernas tankebyggnader. Antiklerikalismen, med dess kritik mot, och inte sällan avsky för, kyrkans och prästerskapets agerande och predikande, hade sin självklara plats i ett land där minnet av femtonhundra- och sextonhundratalets konflikter mellan katoliker och hugenotter, vilka hade blossat upp på nytt under den enväldige Ludvig XIV, ännu var levande. Även om ett avgörande steg mot religiös tolerans gentemot protestanter faktiskt togs av Solkungens ättling Ludvig XVI i och med ediktet i Versailles 1787, så var det först när revolutionens nationalförsamling antog ”Deklarationen om människans och medborgarens rättigheter” 1789 som de fick fullt medborgerliga rättigheter.

Det antiklerikala hatet mot prästerskapets förkunnelser och kyrkans agerande och egendomar var massivt – ja, kyrkans rikedomar, prästernas allians med överheten och deras legitimerande av klassamhället och utsugningen var i själva verket en av de drivande orsakerna till revolutionen. Och revolutionärerna agerade därefter. Från revolutionens första dag inledde de antiklerikala krossandet av kyrkans makt och inflytande över samhället. Kyrkans egendomar nationaliserades redan 1789. Symboler förstördes. Kloster evakuerades. Präster och biskopar blev statsanställda som skulle väljas av folket. Tusentals av de präster som stött *l'ancien régime* tog avsked från sitt ämbete eller jagades bort. Det andliga ståndet upphörde mer eller mindre att existera. De kyrkliga bestyren, inklusive här och var till och med gudstjänsterna, måste därmed ombesörjas av personer som inte var ordinerade. Det gav upphov till en lekmannareligion (*un culte laïque*).[12] 1795 antogs en ”civillag om prästerskapet” (*constitution civile du clergé*) som skilde staten från kyrkan och instiftade religionsfrihet.

Redan 1792 upphävdes kungens makt och frälseståndet och i teorin rådde allmän rösträtt. Monarkin avskaffades med halshuggningen av Ludvig XVI och Marie-Antoinette 1793 då avkristnandet gick mot sin mest intensiva period.



Gravyr till Frankrikes konstitution 1791 av Jacques-Louis Copia. Samförstånd mellan fru ”Lagen” (med gallisk tupp), Minerva (visdom, med ”sanningens sol” på harnesken), ”La Liberté” (på krossat ok och lossade bojor stående befriade slav, en tidig Marianne-gestalt, med katt) samt ”Naturen” (fruktbarhetsgudinnan, Ceres). En putto bär ett fyrkantig plakat med texten ”Lagen, allas vår säkerhet”, medan hans kompisar tämjer ett lejon med får. På andra sidan en annan putto med ett trekantigt plakat med texten ”Égalité” jämte två arbetande putti. Nedanför två mindre bilder omgivna av spöknippen (legitim våldsutövning). Under Lagen, med texten ”Det som passar samhället”, ett avstyrt mordförsök mot värnlös ungdom. Under Égalité, med texten ”Det som passar människorna”, en bikupa med strålomgärdat lodmall på himlen och en kvinna som visar en frukt (?) för putti med spade.



Satirteckning av George Cruikshank från 1819, ”The Age of Reason; or the World turned Topsyturvy exemplified in Tom Paines works!” Revolutionärer avrättar aristokrater och klerker, mördar människor och bränner upp kristenhetens heligaste symboler. Hedniska judar, orientaler, afrikaner och kineser skrockar tillsammans med Djävulen.



Hjärter dam ur en republikansk ”revolutionskortlek” skapad i kölvattnet av revolutionen 1793. Kungen, damen och knekten ersattes av sekulära idoler kallade ”Génie”, ”Liberté” och ”Égalité”, däribland ”Génie de la Paix”, ”Liberté de la Presse” och ”Égalité de Couleurs”. Hjärter dam har blivit ”Religionsfrihet”, tolerant beskyddar hon Evangeliet, Talmud och Koranen.



Illustrationen ovan av Thomas Rowlandson 1792. Den engelska friheten symboliseras av en ung kvinna som är Justitia (rättvisa) och Minerva (klokhet och krigskonst) i ett. Ett ädelt lejon vilar tryggt vid hennes sida närsom hon håller i *Magna Charta* och ser skeppen segla iväg ”to rule the waves”. Den franska friheten är Medusas lynchjustis där folk ligger halshuggna på gatorna eller hänger i lyktstolparna. Huvud och hjärtan är spetsade på hennes treudd. Märkligt nog är det den engelska damen som håller i piken med frihetsmössan – denna för franska revolutionen typiska symbol.



Propagandabild från det revolutionära Elsass (Alsace) 1792 med texten: ”Frihet, jämlikhet, broderskap – eller döden. Död åt tyrannerna. Leve folken.”

Franska religionsrevolutionen

Rousseau

En annan klassiker i diskursen om religion och sekularism är *Om samhällsfördraget* skriven 1762 av Jean-Jacques Rousseau (1712–78). Rousseau inleder sitt resonemang med att slå fast att med undantag för familjen är inga sociala band naturgivna, istället måste de vila på något slags fördrag, kontrakt eller överenskommelse. Varje social gruppering, kollektiv eller gemenskap (familjen då undantagen) bygger på, eller snarare borde bygga på, att alla enskilda avsäger sig alla sina rättigheter till gemenskapen. Resultatet blir att ”eftersom var och en överlämnar åt alla, överlämnar de sig i själva verket inte åt någon” och en enda ”moralisk och kollektiv kropp” formas.[13]

Ryggraden i denna samhällskropp är allmänviljan (*la volonté générale*). Den får inte misstas för att vara summan av alla samhällsmedborgares egoistiska viljor. Den är mer än och något annat än det. Det skulle till exempel kunna vara så att under en ovanligt het och torr sommar vill samtliga medborgare dricka litervis med vatten, fylla sina pooler och bevattna sina gräsmattor. Eftersom uppfyllandet av alla dessa viljeyttringar skulle leda till kollektiv katastrof i form av torka, följt av törst och undergång är allmänviljan något annat än summan av dessa egoistiska impulser. Ett annat exempel vore om ingen ville betala skatt för andras barns skolgång. Följden av detta blir då horder av improduktiva, obildade och kanske tygellösa ungar runt knutarna.

Genom att reflektera över vad som verkligen är allmänviljan kan medborgarna förmå sig själva att tygla sin kortsiktiga egoism. Allmänviljan kan också inrikta samhället så att ”den fysiska ojämlikhet som naturen kunnat skapa mellan människorna”, och som enskilda skulle kunna exploatera för egen vinning, ersätts av ”en moralisk och legitim jämlikhet”.[14]

Det faktum att de samhälleliga banden inte är naturgivna förlänar dem en speciell status: ”samhällsordningen är en helig rätt [...] grundad på överenskommelser”.[15] För Rousseau är sålunda det samhälleliga och det religiösa, det heliga, intimt sammankopplade. En uppfattning som sociologen Émile Durkheim och därefter större delen av nittonhundratalets sociologer och många religionsforskare aldrig har tröttnat på att upprepa.

Mer utförligt närmar sig Rousseau religion i bokens åttonde kapitel, ”Om statsreligion” (*De la religion civile*). Nyckelordet *civile* översätts i den senaste svenska översättningen till ”stat”, ”tillstånd” och ”samhälle”, men den juridisk-politiska grundbetydelsen är närmast ”icke-kyrklig”,

men också ”icke-militär” och kanske ”icke-statlig” (jämför civilrätt).[16] Ordet bär på konnotationer till de lagar och regler (latinets *civitas*) som band samman invånarna i antika romerska städer och som gjorde dem till en *civilisation*. Franska revolutionens närmast fetischerade ord för en jämbördig medborgare, *citoyen*, har samma ursprung. Den närmare innebörden av ”statsreligion” – eller ”civilreligion” som i det här sammanhanget är mer lämpligt att skriva – framkommer av en religionshistorisk exposé i Rousseaus kapitel.

Enligt exposén var ursprungligen alla ”nationer”, en term som hos Rousseau omfattar såväl stammar och folkslag som länder och stater, teokratiska. Deras ledare, hövdingar, furstar och kungar sågs som nationernas ”skyddsgudar”,[17] vilket är logiskt eftersom varje social grupps sammanhållning är sakrosankt enligt Rousseau. Gudarna beskyddar nationerna.

Eftersom varje forntida samhällelig sammanslutning, varje antik nation, hade sin egen gudom var perioden polyteismens höjdpunkt. Då gudarna hörde till en nation, existerade inte mission i vår bemärkelse. Enda gången folk bytte gudstro var när de hade besegrats militärt. Då inkorporerades de i en annan nation och kom så automatiskt att hamna under den nationalgudens myndighet. Därför kan Rousseau påstå: ”Krig mellan stater var också religionskrig.”[18]

Den typ av religion som existerade i dessa forntida samhällen var en på många sätt gynnsam religion, menar Rousseau. Han kallar den ”medborgarens religion” (*la religion du citoyen*).[19] Den lär och stimulerar ”kärleken till lagarna” och fosterlandet blir till ”föremål för medborgarnas dyrkan”.[20] Den som bryter mot lagarna är därmed inte bara en brottsling, utan en hädare; den som dör i strid för sitt land inte bara är en hjälte, utan en martyr.[21]

Emellertid har ”medborgarens religion” vissa avigsidor. Den är genomfalsk och består av i grunden innehållslösa ceremonier. Den riskerar att ta sig tyranniska, intoleranta och blodtörstiga uttryck. Den leder till vidskeplighet.

En helt annan typ av religion företrädde Jesus Kristus. Han kom för att upprätta ett andligt rike på jorden. Hans tro är transcendental. Den ”inskränker sig till den helt och hållet inre dyrkan av den högste guden och till moralens eviga plikter”.[22] Denna riktning, denna fromhet, och med denna sammanhängande sedelära, är ”människans religion” (*la religion de l’homme*).[23] Denna religionsform är på rak kollisionskurs med medborgarens.

De som tror att man kan bygga en kristen nation eller en kristen stat har helt fel. ”Evangeliets rena och enkla lära” är i grunden skadlig för all sorts statsbyggande. Från denna ”sanna religionens” horisont framstår vi alla som bröder med ett gemensamt himmelskt öde att vänta (eller ett helvetiskt). Denna storslagna vy för tyvärr med sig den negativa konsekvensen att alla sociala och nationella lojaliteter – liksom ytterst alla jordiska bestyr – blir av noll och intet värde.

> [Den] binder inte medborgarnas hjärtan till staten, utan löser dem rentav från den liksom från alla världsliga ting; jag vet ingenting som mer strider mot samhällsandan. Det sägs att ett folk av sanna kristna skulle bilda sig det mest fullkomliga samhälle man kan tänka sig. Beträffande detta antagande ser jag bara en stor svårighet, nämligen den att ett samhälle bestående av sanna kristna inte längre skulle vara ett samhälle bestående av människor.[24]

Eftersom kristendomen – det vill säga den sanna evangeliska kristendomen som är något ”helt och hållet annorlunda” än dagens kristendom – är en ”alltigenom andlig religion” (*une religion toute spirituelle*) kommer genuina kristna att leva i anden, riktade mot det transcendentala.[25] De är otänkbara som familjeförsörjare, samhällsbevarare och soldater; deras religion är en religion för slavar – och den samhällspositionen stör dem inte det minsta, försäkrar Rousseau, eftersom de är fixerade vid det eviga liv som följer på jämmerdalens förgängliga. Det är följaktligen inte att förvåna att vi överallt i den kristna världen ser slitningar och konflikter mellan ”medborgarens religion” och ”människans religion”, mellan ”herren och prästen”, mellan ”den gudomliga statsrätten” och ”den sanna teismen” (*la vrai théisme*).[26]

”Så länge många människor i förening betraktar sig som en enda kropp”,[27] något som fortfarande förekommer i Schweiz, fortsätter den Genève-födde författaren, fungerar samhället på ett enkelt, genomskinligt och förnuftigt vis. Men nationen kan försvagas, samhörigheten avta, grupper börja odla sina särintressen och motsättningar uppstå; ”allmänviljan” ersätts av egoism, ibland förklädd till ”det allmännas bästa”.[28] Då behövs ett förnyat samhällsfördrag. Och därmed en vitalisering av ”medborgarens religion”, av ”statsreligionen” (*la religion civile*), och de sentiment, dogmer och handlingssätt som den stimulerar och föreskriver:

> Det finns alltså en rent samhällelig [*civile*] trosbekännelse, vars artiklar det tillkommer suveränen att fastställa, inte precis som religionsdogmer, utan snarare som uttryck for en känsla för samhällsordningen [*sentimens de sociabilité*], utan vilken det är omöjligt att vara en god medborgare eller en trogen undersåte.[29]

Som beståndsdelar i denna religion måste ingå, anbefaller Rousseau, tron på en mäktig, vis och välvillig gudom, tron på existensen av själar vilka kan straffas eller belönas i nästa liv samt påbudet om ”det heliga i samhällsfördraget och lagarna”.[30]

Ett par årtionden efter *Om samhällsfördraget* tog filosofen Immanuel Kant med stor framgång upp samma föreställningar (om Gud, själ, straff) som erforderliga för varje form av varaktigt etiskt, och därmed socialt, liv. Därmed var grunden lagd för den extremt inflytelserika uppfattningen att vi visserligen kan erhålla säker kunskap om hur naturen fungerar – och det må vara så att vissa teologiska dogmer och kyrkliga försanthållanden (till exempel om jorden som universums mittpunkt och om dess korta ålder) har varit felaktiga och måste förkastas – men för ett sant mänskligt liv, det vill säga ett etiskt och socialt liv, måste individen ha religion och religionen värnas mot modernitetens avsiktliga och oavsiktliga antireligiösa krafter.

Sålunda existerar det två religionsförståelser hos Rousseau. Individen behöver religion för att bli en god människa, så även den moderna människan. Samhället, samhällsfördraget, behöver vara heligt, stadfäst med hjälp av gudomliga auktoriteter, för att vara stabilt och inskärpa solidaritet, så även det moderna samhället.

Kulturrevolution

De revolutionsledare som 1789 störtade kristenhetens mäktigaste monarki kunde sin Rousseau.[31] De bar alla på farhågan att ett nytt slags samhälle kanske inte skulle kunna klara sig utan en stats-, samhälls-, national- eller civilreligion. I motsats till den amerikanska religionspolitiken – där som sagt statsmakten skulle vara frikopplad från de religiösa och livsåskådningsmässiga kulturerna – tog således ledarna för revolutionen på sig uppgiften att lägga grunderna för en ny ”religion”, ideologi eller symbolisk samhällskultur.

De kulturella innovationerna var många och olikartade. Tiden skulle bli ny. Eller i alla fall tideräkningen. Den skulle inte längre utgå från Kristi födelse, utan från revolutionen. En republikansk kalender infördes. Månaderna döptes om. Veckorna fick tio dagar. Vid sidan av decimalsystemet för mynt, vikt och mått (det berömda ”metersystemet”) infördes i linje med det och veckornas längd decimaltid för dygnet. Få symboliska saker kan ha större betydelse än fräckheten att införa en ny tid. I jämförelse med franska revolutionens nya tid framstår bolsjevikernas kommande kalenderreform som moderat.

Kungadömets och kyrkans högtider ersattes med nya som skulle förena alla jämlika människor i glädjefulla festivaler.[32] En parisisk kyrka omvandlades till ett sekulärt mausoleum, Panthéon. Prästerna avlägsnades ur klassrummen och skolan öppnades för alla barn. På liknande sätt har de flesta efterkommande revolutioner sökt skapa nya högtider och ritualer för att gestalta sina kärnvärden.

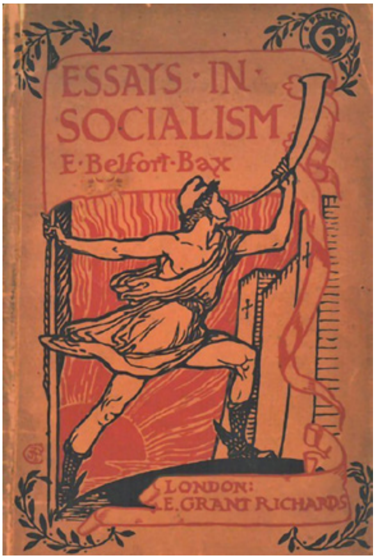
Den frygiska mössan (*bonnet rouge*, *bonnet de la liberté*), Marianne, Herkules-figurer, de romerska liktorernas spöknippen, frihetsträdet och den trikoloriska kokarden blev folkliga symboler till stöd för den blå Friheten, den vita Jämlikheten och det röda Broderskapet.[33]

Nya ”republikanska” namn började ges till de nyfödda, vilka inte längre kom till jorden som undersåtar utan som medborgare (*citoyen*, *citoyenne*).[34] Kvinnorna deltog med liv och lust i de officiella nymodigheterna (i alla fall fram till 1793 då alla kvinnosällskap och -klubbar förbjöds). Impulsen till kvinnoemancipation, en impuls som alltid gått hand i hand med sociala revolutioner, parades med viss sexuell frigörelse och den dubiösa befrielse som springer ur pornografi. Mannen som myntade ordet ”kommunism” var en revolutionär, Nicolas Edmé Restif (/Rétif) de la Bretonne, som har fått äran att namnge skofetischism, retifism.[35] Som revolutionär får man väl också beteckna Markis de Sade, som i sadism. I revolutionens ursprungsland har kombinationen av (kvinno)emancipation, sexualitet, sexuella variationer och erotik alltid varit stark, vilket jag ska återkomma till när jag tar upp utopisten Charles Fourier.

Önskan om ett nytt, mer naturligt liv tog sig redan från revolutionens allra första ögonblick konkreta uttryck i klädvanor.[36] Man sökte efter enklare, antik-romantiserande snitt och stilar. Kostymörerna vid teatern gick i spetsen för att omforma smaken. Inspirerade av Rousseaus design för barnkläder skulle klädedräkterna nu vara hygieniska, chosefria och underlätta för fria rörelser. Förfining blev suspekt. På gatorna eldades de för de tidigare århundradena så typiska perukerna upp.

Revolutionskonstnären Jacques Louis David fick i uppgift att skapa en enhetlig medborgaruniform. Den skulle vara befriad från alla spår av gamla hierarkier och influerad av den romerska antikens klädsel.[37] Tanken på att medborgarna skulle bära en civil uniform var inte konstig i en republik som var allas republik och där alla förväntades vara nationens försvarare. Och för första gången i historien infördes allmän värnplikt. Under tidigt artonhundratal, hos de utopiska saintsimonisterna och ikariska kommunisterna liksom under 1950-, 60- och 70-talen i Folkrepubliken Kina har uniformer ånyo lanserats.





Till vänster: ”Messidor” (Skörd), den tionde månaden, närmast motsvarande den gamla månaden juli, personifierad av målaren Louis Lafitte och gravören Salvatore Tresca (förmodligen 1797–98). Under artonhundratalet försvinner sedan det idylliska, sensuella fruktbarhetsmotivet från de politiska radikalernas bilder. Skiften i stil och smak, liksom borgarklassens sinne för vad som är anständigt, gjorde sitt. Skäran (i nedre högra hörnet) gick som bekant ett lyckligt öde till mötes som symbol. Liksom den frygiska mössan. Till höger: Omslaget till Ernest Belfort Bax *Essays in socialism. New and old* (1907).





Revolutionens uniformer: ”Befriad fransyska” i uniformsdräkt till vänster samt Jacques Louis Davids förslag på medborgaruniform till höger.

Med andra ord: den politiska revolutionen, med republik och en demokratisk och humanistisk grundlag, var även en veritabel kulturrevolution, där saker och ting skulle förenklas, bli mer förnuftiga, praktiska och jämlika. Alltsedan dess har liknande symbolhandlingar haft en framträdande roll i de sociala revolutionernas historia: nya tideräkningar, nya symboliska världsmittpunkter (*axis mundi*), nya högtider, nya heroer och martyrer, nya övergångsriter och nya personnamn. Dessa kulturrevolutioner har inte bara berört den officiella kulturen, utan också det mer privata. Så har till exempel sjuttonhundratalets perukbrännande följts av män som lättat på kravatt och slips och slutat raka sig, och av kvinnor som kastat korsetter, eldat upp bh:ar och bränt slöjor (i Algeriet under 1950-talet och senast av yazidiska kvinnor 2019 och i Iran hösten 2022).

Förnuftsreligionen

Eftersom den officiella kulturen, kunglig, aristokratisk och klerikal, ersattes av en ny kultur, med nya symboler och riter, innebar franska revolutionen uppenbarligen en kulturrevolution, men den innebar därtill en religionsrevolution. Det mest iögonfallande uttrycket för denna omstörtning, och dess radikalitet, var förmodligen förnuftsreligionen (*le culte de la raison*; ordet *culte* användes vid tiden framförallt som en beteckning för protestantismen).[38] Religionen skapades av en krets runt journalisten Jacques René Hébert (1757–94) och den preussiske adelsmannen Anacharsis Cloots (1755–94), enligt egen utsago ”Jesus personlige fiende”.[39] Dessa ”hébertister” var alla våldsamt antiklerikala och hade övertygats av den ateism och naturalism (materialism) som framfördes i texter av Denis Diderot, Paul Henri Thiry, baron d’Holbach, och Julien Offroy de La Mettrie.

Grunden för deras världsbild var upplysningens tro på det universella mänskliga förnuftets historiska triumftåg, med dess klangbotten i antik stoicism. Fanatism framstod som den värsta mänskliga synden. Med ”fanatism” avsågs alla starka känslor knutna till vad man såg som obevisade försanthållanden. Sådana var ofta av teologiskt slag. Eller av mer folklig form, ”vidskepelse”, det vill säga falska religiösa försanthållanden. Dessa defekter botas med kunskap.

> Fanatism är en best som är både grym och nyckfull. Den flyr från Förnuftet, så fortsätt att förfölja den under höga tjut, ty annars kommer den att återvända.[40]

Teologi och vidskepelse botas med ”filosofi”, varmed man främst menade sekulärt upplysningstänkande.

Hos dessa hébertister smälte upplysningen samman med en betydligt råare ton som hade sitt ursprung i den katolske prästen Jean Mesliers (1664–1729) posthuma, ateistiska ”Testamente”. Det mest bevingade och beryktade stycket i hans testamente är när Meslier berättar om ”en vän”: ”Hans önskan var att alla jordens härskare och adelsmän skulle bli hängda och strypta i prästernas tarmar.”[41] Citatet har överlevt in i våra dagar (ofta tillskrivet Diderot eller Voltaire), nuförtiden är ofta härskare och adelsmän utbytta mot borgare och kapitalister.

Den gamla kungliga och kyrkliga ordningen upplevdes av många som hårt förtryckande och orättfärdig, vilket födde hårda och oförsonliga motreaktioner. Hébert och hans vänner gick i täten för att jaga bort präster och stänga ner kyrkor. Trots att förnuftets ärkefiende sades vara den inskränkta fanatismen saknade inte dessa personer en hängivenhet som många såg som just fanatism.

Men så var det det där som Rousseau hade påstått: att det krävs en vördnad för lagar, förordningar och sedlighet för att få samhället att bestå och att det kräver en religion som tillskriver det samhälleligt vitala helighetens rang. En positiv lära måste komplettera ateismens negativa. Och upplysningen kunde erbjuda begrepp för detta syfte. Som två talare förklarade inför nationalkonventet vintern 1794, den ene på prosa, den andre på vers:

> Det falska som har förts vidare från generation till generation har i detta ögonblick gått upp i rök, fanatismens fördomar har försvunnit, vi har nu ingen annan religion än Förnuftets och Frihetens.[42]

> Hädanefter Heligt Förnuft
> vår religion skall vara.
> Ah! Ingen mer vidskepelse!
> Inga mer lättjefulla, onyttiga präster
> som vi måste ordna festmåltider till.[43]

Förnuftet heligt, sanningen tron, friheten en gudinna, folket en hero och om det fanns något gudalikt var det naturen.

> Förnuft, du är dotter till Naturen
> och Sanningen det barn du fött;
> Friheten lyser starkt
> i ljuset av dina klara strålar.

> Och må hennes trogna vän Jämlikhet
> begåva henne med alla dygder:
> Godhet, Munterhet och Redbarhet.[44]

Runt om i landet började man ta ner de kors som stod resta mitt i byarna. Korset, denna symbol för mänsklighetens katastrofala missbedömning, för avsiktligt framkallat outhärdligt lidande och för en inbillad återuppståndelse, ersattes av det rituella planterandet av så kallade frihetsträd.[45] Men också tempel invigdes, med vördnadsriter runt frihetens martyrer och högtidlighållandet av nya helger på dagordningen.[46] Religionen spreds över landet, men med centrum i Paris förstås, detta är ju Frankrike.[47] Troligtvis nåddes ungefär vart tjugonde eller tjugofemte samhälle på ett eller annat sätt av förnuftsreligionen, till exempel genom tillkännagivandet av att ett tempel skulle öppnas eller en högtid instiftas.[48]

Den mest (ö)kända händelsen i förnuftsreligionens korta liv är förnuftshögtiden (*fête de la Raison*).[49] Nationalkonventet hade lanserat den ganska obskyra romerska gudinnan Libera som symbol för republiken: ickereligiös, icke-kunglig och en tänkbar rival till jungfru Maria. En högtid eller festival till hennes ära var inplanerad till den 10 november 1793. Men arrangörerna tänkte om. Det som först var tänkt att bli ett högtidlighållande av frihetsgudinnan Libera, i det sekulära och med revolutionära stämningarna förknippade slottet Palais-Royal, omvandlades till en ritual med syfte att lovprisa Förnuftets triumf. Den skulle gå av stapeln i katedralen Notre-Dame. Så kunde det antiklerikala uppsåtet inte undgå någon.

Utsmyckningen av katedralen och de ceremoniella handlingarna skulle på liknande sätt vara utformade så att ingen kunde missförstå innebörden av högtiden. Av sådana pedagogiska skäl frångick arrangörerna idén att tillverka en staty som kunde symbolisera Förnuftet: det fanns en risk att obildade personer, uppvuxna med katolsk bildkult, skulle tro att man tillbad något slags övernaturlig kraft genom statyn. Istället fick en tjusig skådespelerska förkroppsliga Friheten. Valet tycks ha fallit på Sophie Momoro, hustru till hébertisten Antoine-François Momoro som hade myntat slagordet ”Unité, Indivisibilité de la République; Liberté, Égalité, Fraternité ou la Mort”. Den levande människan skulle få betraktarna att inse att Friheten och andra höga ideal ”inte är några gudar, utan noga räknat delar av oss själva”.[50] Detta kunde man alltså göra: placera en snygg tjej mitt i Notre-Dame och låta småflickor i antika klänningar med trikolorfärgade gördlar hylla henne som en inkarnation av Frihet, Förnuft och Filosofi. Och det i en tid då folk fortfarande bad till jungfru Maria för att få regn.



Anonym gravyr från 1793 som avbildar en scen från förnuftshögtiden. Bakom en upplysande fackla sitter på en konstgjord hög i ”den före detta kyrkan” Notre-Dame en personifikation av Förnuftet. Hon bär en enkel antikinspirerad klänning med frygisk mössa och tapperhetens lans.

Ni kan tro att det inte bara var stockkonservativa kristna som storknade. I mars 1794 blev dessa hébertister av med huvudena på order av den störste revolutionären av dem alla, välfärdsutskottets starke man, jakobinen Maximilien de Robespierre. ”Skräckväldet” (*la Terreur*), föranlett av anfallskrig, inbördeskrig, svält och fanatism, närmade sig klimax – och började samtidigt snabbt lida mot sitt slut. Men dessförinnan skulle parisarna få lära känna ännu en ny religion.

Det högsta väsendets religion

Ett samhälle håller ihop tack vare religion, eller i alla fall tack vare något som minner om religion. Men vördnad för samhällets heliga grundregler och institutioner kan vara snabbt övergående, det hade ju revolutionen visat med önskvärd tydlighet. Därför är det av nöden att medborgarna tror att de har en själ som kommer att straffas i nästa liv om de inte följer det heliga samhällskontraktet. Utan sådana trossatser riskerar Paris att bli rena Sodom och Gomorra och Marseille ett nytt Babylon.

Det var med sådana gnagande tankar i huvudet som Robespierre bestämde sig för att förkorta hébertisternas kroppar och liv. Robespierres tänkande utgick från att folk i grund och botten är godhjärtade och vettiga personer, att en nation inte bör styras av den individ som för tillfället råkar vara starkast, utan istället av den suveräna individ som kan kanalisera folkets allmänvilja och som kan styra rättrådigt utifrån naturliga moraliska principer.[51]

För att religiöst sanktionera en sådan ideologi började han allt tydligare plädera för deism. Med deism avses en tro på att människorna på förnuftiga grunder kan veta att det existerar en skapargud – det är alltså inte frågan om att bara vettlöst tro på en uppenbarelse. Men deismen lär också att Gud inte genom mirakler eller profetior ingriper i skapelsen. Sålunda står inte gudstron i konflikt med de naturvetenskapliga förklaringsmodellerna.

Robespierres kallade sin deistiska lära för Det högsta väsendets religion (*le culte de l'Être suprême*). Det var tänkt att vara en förnuftig likväl som etisk religion, där naturens ordning och skönhet är den frånvarande gudens levande tecken. Som en deist presenterade tron under revolutionens dagar:

> All uppenbarad religion är alltigenom ett mänskligt påhitt, ett bedrägeri, en vävnad av vidskepelse. Det Högsta väsendet har inget annat tempel än universum. Ärliga hjärtan är hans altare. Dygdiga handlingar är den enda praktik och de enda offren som behagar honom.[52]

Det högsta väsendet var alltså intimt associerat till en naturlig, hos människan inneboende, moral och till samhällskontraktet.[53]

Denna gudstro rymmer värdefull politisk kraft: ”Föreställningen om ett högsta väsende och själens odödlighet är en ständig påminnelse om rättvisa. Därmed är den både social[istisk] och republikansk.”[54] Hébertisternas förnuftsreligion, med dess rabiata antiklerikalism, riskerade däremot att leda till social splittring, kanske till och med inbördeskrig. Dess flagranta gudsförnekelse eggade dessutom fromma soldater bland de fientliga härarna. Därutöver måste ateism blottas som ett aristokratiskt infall, en kittlande tankelek för depraverade hertigar; tron på ett högsta väsen är däremot folkligt förankrad:

> Ateismen är aristokratisk. Föreställningen om ett högsta väsende som vakar över de förtrycktas oskuld och som straffar triumferande förbrytelser är helt och hållet folklig (*starka applåder*).[55]

År 1794 fick tidens främsta konstnär, Jacques Louis David, i uppdrag av Robespierre att ordna en ceremoniell högtid för att prisa Det högsta väsendet. Enligt historikern Michel Vovelle var den främsta anledningen till att iscensätta en sådan högtid den jakobinska idén om att det behövs en taktisk enhetsfront för att besegra folkets aristokratiska, kontrarevolutionära och konservativa fiender. Det högsta väsendet har den rätta potentialen att ena fromma bönder, rabulistiska sanskulotter, deistiska jurister och radikala aristokrater från frimureriet. Stilmässigt blev resultatet enligt historikern James H. Billington ”Sparta plus sång”.[56]

Det högsta väsendets religion föll i juli 1794 tillsammans med Robespierre och Louis Antoine de Saint-Just. Deismen fick visserligen en andra chans under direktoriet (1795–99) då den så kallade tiodagarsreligionen (*culte décadaire*) och teofilantropin (*théophilanthropie*) gynnades, men den var för tillfället diskrediterad.

Även om Det högsta väsendets högtid bara kom att firas en gång, eftersom dess högste beskyddare mötte sitt öde i giljotinen, har händelsen blivit en fixpunkt – inte så mycket i religionshistoriska översikter, dumt nog, men i texter som beskriver vad författarna kallar totalitära ”politiska religioner” (se kapitel sju längre fram i boken). Ofta vantolkas händelsen då som en oöverträffad seger för militant ateism. Ett citat av Robespierre som ofta återkommer i sammanhanget är:

> Det räcker inte med att ha störtat tronen. På dess ruiner måste vi uppresa helig jämlikhet och de mänskliga rättigheter som ingen kan tagas ifrån.[57]

Trots att högtiden och uttalanden såsom detta alltså ofta har tolkats som ett uttryck för ateism, ska de snarast tolkas i ljuset av Rousseaus ”medborgarens religion”.

Ett annat iögonfallande exempel på religionsrevolutionen var alltså planterandet av frihetsträden.[58] Den revolutionära tanken var att konkurrera ut korset och krucifixet. Dessa tolkades som symboler för död och pina (och inte som symboler för det övernaturliga livets seger över döden, uppståndelsen) och för den auktoritära och konservativa kyrkan (inte som symbol för Guds kropp på jorden). Jerusalem eller kanske Peterskyrkan i Rom må vara centrum i kristenhetens heliga geografi, men korset är det i kyrkan, byn och hemmet. När därför revolutionärerna i byar runt landet började ersätta det uppresta korset med ett ungt träd var det en oerhörd

symbolisk handling, ja för många en blasfemisk handling. I länder där majstång är något som hör maj till, och inte midsommar som i Sverige, kunde frihetsträdet också associeras till våren och dess pånyttfödelse av det jordiska livet. Hoppfullt inledde det en ny *revolvō*, en ny livscykel.

Ett annat fenomen som uppstod var kulten runt den äldre progressionens och den yngre revolutionens martyrer.[59] Sokrates, Galileo Galilei, Giordano Bruno var några som i äldre tider lidit i kampen mot dumhet och inskränkthet; Joseph Chalier, Louis-Michel le Peletier, markisen av Saint-Fargeau, samt den trettonårige trumslagarpojken Joseph Bara hade gjutit sitt blod för den senaste revolutionen. Men mest vördad var Jean Paul Marat.[60] I några kyrkor lär till och med en byst av denne revolutionär ha ersatt krucifixet med Kristus och redan samma år som han mördades beslöt hébertisterna att resa ett altare vigt åt ”den okorrumperade Marats hjärta” (*le cœur de l'incorruptible Marat*), väl en anspelning på *le sacré-cœur de Jésus*.[61]

Napoleons förhållande till revolutionen

Franska revolutionens politiska, sociala och kulturella omvandlingar har kanske mer än något annat blivit bestämmande för den epok vi tänker på som modern. Omvandlingarna visade med önskvärd tydlighet att fundamentala samhällsförändringar var möjliga. De visade vad en folkmassa kan åstadkomma. De visade också vad en liten elit, till och med en enastående målmedveten enskild person, kan åstadkomma. Innovationen med allmän värnplikt entusiasmerade stora delar av befolkningen, både soldaterna och deras anhöriga, för politiska, nationella, liberala och sociala visioner. Våldets förändrande kraft och kapacitet, både det revolutionära och det kontrarevolutionära, blev uppenbart. Inte ens religionens förment upphöjda värld fick, som vi sett, förbli orörd. Som Vovelle slår fast:

> Om man jämför med de engelska revolutionerna på sextonhundratalet, där det mest radikala budskapet från *levellers* och *diggers* fortfarande bara kunde gjutas i den allestädes förhandenvarande religionens former, ser man vilken betydelsefull omsvängning som sker i och med franska revolutionen.[62]

Med vilken måttstock man än använder var försöken att förbättra fransmännens tillstånd extremt radikala – och uppfattades också så av både revolutionens förkämpar och belackare.

När Napoleon Bonaparte i och med den så kallade brumairekuppen i november 1799 i ett slag satte p för revolutionen kunde den som tittade

ut över Europa likafullt se en världsdel där en traditionell form av religion fortlevde i samtliga länder. Fursten var fortfarande av Guds nåde och överheten hade, oavsett om statskyrkan var katolsk eller protestantisk, biskoparnas oreserverade stöd. Spirande tidningsväsen, litteratur och konst var underkastade religiös censur. Präster övervakade undersåtarnas sedliga leverne och andliga reflektioner. Folkkultur misstänkliggjordes som vidskepelse eller hedendom. I och med försoningsavtalet mellan Napoleon och påve Pius VII 1801, i bruk fram till 1905, återupprättades till stora delar romersk-katolska kyrkans och prästerskapets status i Frankrike, även om staten behöll beslagtagna egendomar och fortsatte att utöva en stark kontroll över kyrkan.

Napoleon – trots att han i flera avseenden förde revolutionens ideal vidare, bland annat genom att emancipera judarna – innebar ett brott med revolutionärt experimenterande. Likafullt spreds sekularismen, ateismen och tankarna om att man kan och får experimentera med religiösa och symboliska uttryck över Europa i spåren efter *la grande armée*. De religionsrevolutionära impulserna blev emellertid ofta marginella och snabbt övergående. Sekularisternas kamp hade precis startat.

Socialismens födelse och natur

Revolutionen och socialismen

Socialismens skuld till franska revolutionens ideal är stor. I *Socialismen i Sverge 1770–1886* (1913) påstår Gustaf Henriksson Holmberg: ”All nutida socialism leder omedelbart sitt ursprung från 1789 års stora franska revolution, som i världshistorisk betydelse står utan motstycke.”[63] Oräkneliga har socialisternas ärebetygelser till Robespierre och Marat varit, liksom deras traderande av berättelser från revolutionen och återbruk av symbolik. Beteckningen *citoyen* plockades upp av det tidiga artonhundratalets franska socialister, revolutionskalendern likaså. Överhuvudtaget har naturligtvis historien om revolutionen som sådan – ”den väldiga affektskapande revolutionsmyten”,[64] skeendet som visade att substantiella förändringar är möjliga för ett folk att genomdriva – varit central för den socialistiska mytologin.

Men var inte revolutionen ett blodigt misslyckande? Som svar på kontrarevolutionärernas framställning skriver den amerikanske författaren Mark Twain, en varm anhängare av den socialistiska arbetarrörelsen, i en eldfängd passage i *A Connecticut yankee in King Arthur's court* (1889), för

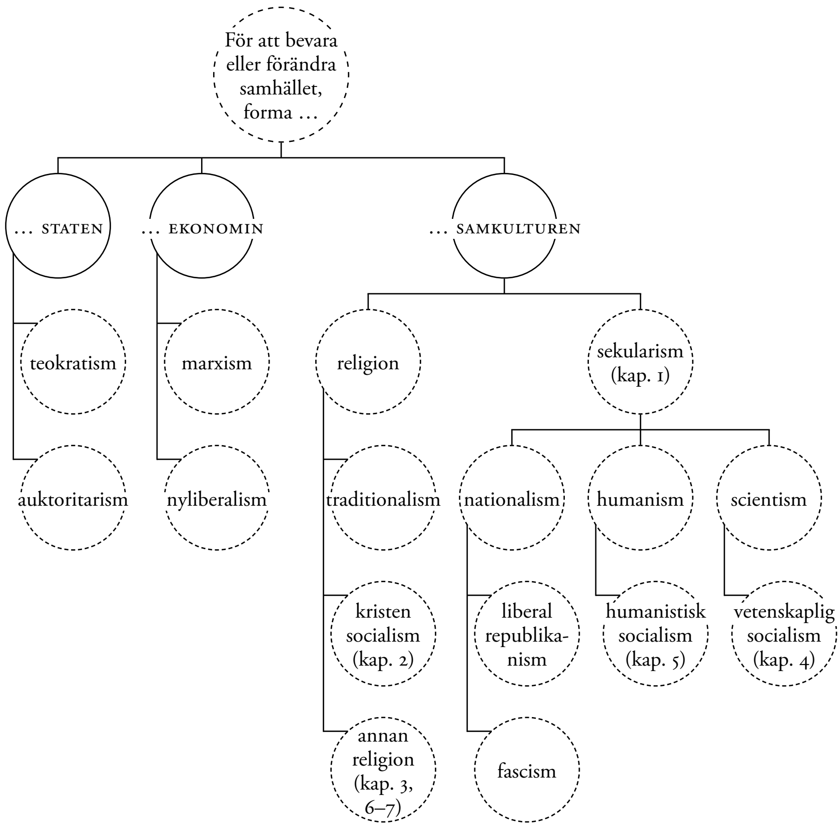
övrigt en av historiens första romaner om en tidsresa, i vilken Twain driver med tidens medeltidsromantik:

> Det var som att läsa om Frankrike och fransmännen före den för alltid oförglömliga och välsignade revolutionen, som sopade bort 1 000 år av grova illdåd i en enda snabb tidvattenvåg av blod – en enda: en gottgörelse för den urgamla skulden i proportionen en droppe blod för varje tunna blod som de genom långsam tortyr hade pressat ut ur folket under den bedrövliga tidsrymden av tio århundraden full av missgärningar och skam och elände, vars like bara kan mätas i helvetet. Det fanns två ”terrorvälden”, om vi bara kunde hålla det i minnet och ta det i beaktande. Det ena frambringade mord i het passion, det andra i hjärtlöst kallt blod; det ena varade bara två månader, det andra hade varat i tusen år; det ena orsakade tiotusentals människors död, det andra hundra miljoner människors; men vi ryser bara för den mindre terrorns ”fasor”, den ögonblickliga terrorn, så att säga; men vad är väl fasan i den snabba döden under yxan jämfört med den livslånga döden av hunger, kyla, kränkningar, grymhet och hjärtesorg? Vad är väl en snabb död av ett blixtnedslag jämfört med att långsamt stekas på bål? En enda stadskyrkogård skulle rymma de kistor som fylldes av den korta terrorn, som vi alla så ihärdigt har fått lära oss att darra för och sörja; men hela Frankrike skulle knappt rymma de kistor som fylldes av den äldre och verkliga terrorn, den outsägligt bittra och fruktansvärda terror som ingen av oss fått lära sig att se i dess fulla vidd och att beklaga så som den förtjänar.[65]

Arvet efter revolutionen fördes inte heller bara vidare av den socialistiska eliten. På var och varannan proletärvägg hängde runt sekelskiftet 1800/1900 almanackor med revolutionära illustrationer och reproduktioner av Gustave Dorés ”Marseljäsen” och Isidore Pils ”Rouget de Lisle sjunger Marseljäsen” (se s. 527 nedan för själva tavlorna).[66] De socialistiska fackföreningarnas symbolik var också den fast förankrad i traditionen från franska revolutionen: på svenska och danska fanor och standar under perioden 1871–1945 dominerar handslaget, nära följt av Marianne eller Frihetsgudinnan samt upplysande och eventuellt antändande facklor.[67]

Trots all teokratisk, konservativ och romantisk kritik av det revolutionära och sekularistiska projektet (se ”Skeptikernas uppfattningar” längre fram i kapitlet) – vars sanna natur enligt kontrarevolutionärerna visade sitt fula tryne i skräckväldet – fanns det under artonhundratalets första årtionden många som höll fast vid uppfattningen att sekularisering i grund och botten var en välsignelse. Men även för de mest brinnande sympatisörerna till uppror och förvärldsligande hade revolutionen fört med sig olägenheter, besvikelser och en obehaglig smak av blod. Mot den oro och fruktan för samhälleligt haveri som de konservativa larmade om erbjöd sig några olika försvarslinjer.

Innan vi fortsätter att spåra socialismens ursprung kan det dock vara på sin plats att översiktligt åskådliggöra hur olika politiska strategier hör ihop med vad i samhället de främst vill förändra (eller bevara).



Figur 1. Olika politiska strategier. För begreppet ”samkultur”, se s. 100 nedan.

Auktoritarism och ekonomism

För den som tagit intryck av argument liknande Hobbes ligger svaret på den farliga samhällsupplösningen i att bygga en extremt stark och auktoritär statsmakt. Med en sådan makt kan man alltid disciplinera medborgarna. En stark stat, under en enväldig suverän, kan se till att undersåtarna (”Medborgarna”? Pyttsan heller!) gör vad de ska, på den plats de ska, på det sätt de ska. På sätt och vis är denna hållning, om än i sekulär tappning, arvtagare till den gamla teokratin: samhället formas och regleras uppifrån

och ned, om inte ytterst av Herren Gud eller av den av Gud utvalde potentaten, så av den suverän som fungerar som ”överstepräst” eller åtminstone av en diktator av Napoleons typ. Denna politiska auktoritarism har som bekant haft sina förkämpar i modern tid. Inte så få socialistiska regimer, inte bara diktaturkommunistiska utan också socialdemokratiska regeringar i demokratiska välfärdsstater, har anklagats för, inte utan skäl, att uppvisa auktoritära tendenser.

Anhängarna av auktoritära statsideal bestrider uttryckligen eller indirekt påståendet att varje samhälle behöver en gemensam religion, samkultur eller ideologi för att fortbestå. Detsamma gör de som kringgår traditionalisternas kritik genom att hävda att ett samhälle konstitueras ”underifrån”, från ekonomin. Beskaffenheten hos statsmakten, liksom förekomsten av integrerande och sammansvetsande religion, kultur eller ideologi, är för dem enbart fluktuerande ytfenomen. Samhället vilar på – och bestäms av – produktion, cirkulation och konsumtion. ”It’s the economy, stupid!” Denna uppfattning förenar två så pass olika, ja väl diametralt motsatta, idéströmningar som marxism och nyliberalism. Enligt marxismen är det den ekonomiska basen som, ”i sista hand”, bestämmer, formar, kulturen och staten. För nyliberalismen är marknaden samhällets verkliga pelare och, om den inte hämmas av staten, dess skapande och formande energiknippe.

Men är dessa kringgående rörelser – bygg en stark stat; kontrollera (släpp fri) villkoren för ekonomin – verkligen trovärdiga? Visade inte revolutionärernas godtyckliga och desperata avrättande av såväl revolutionens verkliga som inbillade fiender att ett samhälle faktiskt måste genomsyras av en bestämd moral? Något vare sig en envåldshärskare eller en junta kan förläna folket, än mindre ett opersonligt ekonomiskt maskineri. Om det är korrekt: återstår då endast Julius Evolas *rivolta contro il mondo moderno*? Att återvända till den gamla goda ordningen?

Nej, utvecklingen kan gå framåt, friheten förverkligas, upplysningens låga fortsätta flamma och nya rättigheter instiftas, om bara en bättre, mer modern religion kan uppstå. Det måste vara en religion befriad från kyrkans fysiska våld och symboliska förtryck, från dess hämmande inverkan på vetenskap och konst och från dess kvävande inflytande över individens tankar och samvete.

Så kunde man också resonera. Men vad skulle det mer precist vara för slags religion – eller ”religion” – som kunde fungera integrerande i ett modernt, åtminstone delvis sekulärt, samhälle, som kunde bygga äkta

samhörighet? För historikern James H. Billington är den explosion av nya ism-ord som tillkommer efter Napoleons fall ett tecken på att det pågick ett energiskt sökande efter en ny religion.[68] Med religionsvetaren Julian Strubes ordval handlade det om jakten på en ”postrevolutionär religion”.[69] Av skäl som kommer att framgå anser jag att vi ska vara försiktiga med att automatiskt stämpla sökandet efter en ny ideologi eller, med min abstraherade term, en ny samkultur som ”religion”. Hur vi än väljer att beteckna fenomenet behöver vi emellertid ta upp tre av dessa ”ismer”: liberalism, nationalism och, förstås, socialism.[70]

Liberal konstitutionalism

I *Fire in the minds of men. Origins of the revolutionary faith* (1980) hävdar Billington att franska revolutionens berömda slagord var kopplade till tämligen skilda begrepp vars semantiska kvaliteter fick den revolutionära traditionen att splittras i tre politiska riktningar.[71] Han förklarar det så här: ”Frihet” var ett politiskt ideal som skulle säkerställas genom upprättande av en konstitutionell republik. De som fann denna tanke mest central lade grunden för liberalismen. ”Broderskap” var en emotionell hållning som skulle komma till uttryck i nationen. De som fann denna tanke mest central lade grunden för nationalismen, såväl i dess liberala och republikanska form, som i dess efterföljande konservativa, monarkistiska och fascistiska former. ”Jämlikhet” var en intellektuell idé som skulle komma att förverkligas i och med byggandet av en socioekonomisk gemenskap, en kommunitet (*communauté*) utan klasser, en kommun. De som fann denna tanke mest central lade grunden för kommunismen, använt som synonym till socialismen.

I *Fire in the minds of men* står liberalismen inte i fokus. Det beror på att Billington vill teckna den historiska bakgrunden till politiska rörelser som han på grund av deras samhällsomstörtande och svärmiska karaktär anser farliga för samhället. Revolutionära och utopiska aspekter av liberalismens historia tenderar därför på ett olyckligt vis att tona bort i boken eller tillskrivas andra ismer.[72] Den amerikanska revolutionen fångas bäst, enligt Billington, med ordet ”evolutionär”, inte ”revolutionär”.[73] Både den och den efterkommande franska ville ursprungligen bara bli av med tyranner för att ersätta dem med en bättre autokrat, menar Billington. Men sedan föddes idén om att ändra på villkoren för ”överbyggnaden” genom att reglera makten med hjälp av en författning. För Billington framstår därför liberalismen som en rörelse som i grunden enbart arbetar för att införa en

demokratisk och republikansk författning och som låter civilsamhället och privatpersonernas samveten vara helt fria.

Vi kan dra oss till minnes att detta ligger i linje med den segrande amerikanska sekularismen: staten backar undan från de religiösa samfundens verksamheter. Vi kan också dra oss till minnes att man kan ifrågasätta hur neutralt distanserad den amerikanska staten verkligen är i frågor som rör religion och åskådning. Sedan länge pågår det också en viktig diskussion om hur den kapitalistiska produktionen, konsumtionen och kulturindustrin formar kulturen och individerna.

Helt klart är i alla fall att den bild Billington ger av liberalismen ligger i linje med nittonhundra- och tjugohundratalens liberala självbild: liberalismen är inte en ideologi som lägger sig i civilsamhället och folks privatliv. Oavsett hur vi bedömer den beskrivningen kvarstår det faktum att, kontra Billington, gränserna mellan liberalism och revolutionära och utopiska ismer faktiskt var mycket otydliga fram till åtminstone revolutionsåret 1848. Runt den tiden hade inte bara den ultramontanistiska eller monarkistiska konservatismen, som teokrater och romantiska reaktionärer lanserade, börjat forma sig till en koherent kontrarevolutionär ideologi, utan de revolutionära ismerna – liberalismen, nationalismen och socialismen – hade också börjat gå skilda vägar.[74]

Nationalistisk kollektivism

Under inflytande från bland andra Rousseau, och påeldade av revolutionens nya demokratiska anda och de nationella krigen mot kontrarevolutionära habsburgska och romanovska kejsare och hohenzollerska, hannoverska, bourbonska och savojska kungar, föddes nationalismen i dess liberala, republikanska form.[75] Den nationalistiska ideologin har därefter haft sina fram- och motgångar – och sina ideologiska mutationer. Låt mig ge en snabb överblick över den historien.

Under perioden 1830–1848 är den dominerande nationalismen främst färgad av republikanska, demokratiska och liberala idéer. Det handlar om att avskaffa monarkernas reella makt och lagfästa en någorlunda frihetlig grundlag som värnar bland annat tryck- och pressfrihet. Det ska vara en lag som garanterar civilsamhället frihet och medborgarna rätten att berika sig. Det handlar förstås också om att i de fall det behövs vinna politisk autonomi åt det egna folket, åt den egna nationen.

Under perioden 1848–1914 flyttar den socialistiska arbetarrörelsen fram sina positioner i det ideologiska landskapet, övertar delar av republikanis-

mens, liberalismens och nationalismens idéer men försöker för arbetarklassens räkning vinna makt över det ekonomiska livet och därmed över samhället i stort. Enligt litteraturvetaren Sabine Hake anammade nu arbetarrörelsens ideologer en från Johann Gottfried von Herder utgående ”kulturnationalism”, alltså ett försvar för varje folks rätt att värna om sitt språk, sitt kulturarv och sitt kulturella (inte politiska) självbestämmande.[76] Men de vred denna nationalism – om det nu bör kallas ”nationalism” när politiskt självbestämmande inte står på agendan – mot klassmotivet: nationalismens ”folk” blir ”arbetande folk”, kulturen värd att försvara blir vanligt folks, inte elitens, kultur och så vidare. Denna variant av nationalism var anledningen till att det inte bara, som det ofta framställs, var konservativa personer som från mitten av artonhundratalet började ägna sig åt att samla in gamla folkminnen och föremål från bondesamhället, utan även socialister.[77] Parat med denna kulturnationalism prisade socialisterna internationalismen, inkarnerad i de båda under tiden existerande arbetarinternationalerna. Medan en kulturnationalistisk socialist som Otto Bauer, typiskt nog uppfödd i det mångkulturella Österrike–Ungern, såg kulturell autonomi som en förutsättning för verklig demokratisk socialism, uppfattade andra ledande socialister såsom Friedrich Engels och Karl Kautsky nationalism som ett mindre intressant fenomen, som något i grunden passé.[78]

I ljuset av hotet från den socialistiska arbetarrörelsen kommer under perioden 1914–1945 nationalism att bli ett verktyg i tjänst hos en totalitär och aktivistisk konservatism, det vi kallar fascism. Den reaktionäre skriftställaren Maurice Barrès populariserar *nationalisme* på franska och karaktäriserade den i ett berömt tal 1899 som vördnad inför ”landet och de döda” (*la terre et les morts*).[79] Nationalismen blir såväl politiskt som kulturellt chauvinistisk. Som regel försöker socialister finna något slags mellanläge, till exempel som i Sovjetunionen där man ger viss autonomi åt olika etniska folkgrupper samtidigt som medborgarna uppmanas till, inte ”nationalism”, men väl ”patriotism”.

Perioden 1945–1981 står socialistiska värderingar högt i kurs, samtidigt som kapitalismen frodas. Nationalism i allmänhet misstänkliggörs. Internationellt samarbete – i form av Förenta Nationerna, men också som handelsavtal – vinner nationalstaternas stöd. Tiden 1981–2008 vinns åt liberalismen i form av nyliberalism, det vill säga en liberalism som låter de etiska idealen tona bort för att mer effektivt underlätta för dynamiskt privat företagande. Nationalism fortsätter att framstå som en bromskloss. Under vår pågående period, som kan sägas ha startat med finanskrisen 2008, har

nationalismen med konservativa förtecken åter gjort sig gällande. Nu när socialismens låga inte brinner klart framstår nationalism för många som det enda alternativet till ”globalistisk” kapitalism.

Nationalismen gör till skillnad från (den idealiserade bilden av) liberalism inte halt vid nationellt självbestämmande och en god författning. Den vill på djupet påverka nationens och folkets kulturliv och medborgarnas självmedvetande. Det är logiskt att Rousseau i *Om samhällsfördraget* vid något tillfälle benämner medborgarnas religion (*religion du citoyen*) och civilreligion (*religion civile*) för nationalreligion (*religion nationale*).[80] Det handlar i grunden om att gynna en samkultur, en förkroppsligad ideologi, som kan förena medborgarna och få dem att ingå ett uppriktigt brödraskap. Så till vida har nationalismen vidare planer än den liberala konstitutionalismen. Den vill slå armarna om en större del av samhället och är sålunda kollektivistisk, kommunitaristisk eller integralistisk och öppnar sig därmed, om vi får tro nittonhundratalets liberala kritik, för totalitära inslag.

Med det sagt är det i sammanhanget angeläget att vara medveten om att inte all nationalism kretsar runt folket, det vill säga en språklig, kulturell och historisk gemenskap (”folket”, ”nationen”).[81] Förutom denna så kallade etniska nationalism förekommer andra nationalistvarianter, bland dem vad som brukar kallas författningspatriotism men också är känd som civil, politisk och medborgerlig nationalism. I det fallet bygger man inte nationalitetssolidariteten runt ett folk, utan runt lojalitet med en bestämd författning och bestämda politiska institutioner. Språk, kultur och sedvänjor är av underordnad betydelse. I realiteten är det svårt att dela upp nationalismerna. Det är till exempel ofta oklart när försvaret av Frankrike under revolutionskrigen och Napoleonkrigen är ett försvar av fransmännen som grupp och när det är ett försvar av republiken. Generellt kan man dock säga att den etniska varianten är mer i samklang med romantiska sentiment och tankemotiv medan författningspatriotism är mer rationellt upplyst. På så sätt kan skillnaderna och nyanserna haka in i andra ideologiska ställningstaganden, till exempel för eller emot konservatism.

Socialistisk kollektivism

Om man i grunden förhöll sig sympatisk till revolutionens demokratiska, republikanska och humanistiska ideal, men likafullt förfasade sig över våldet, avrättningarna, kontrollen och omedgörligheten, vad var då förklaringen till att goda människor med goda avsikter gick vilse och vad var lösningen? Man började fundera på vad som hade gått fel och om man

inte skulle kunna skapa ett bättre samhälle utan att få blod på sina händer. Kanske var det inte drömmarna bakom revolutionen som i sig var felaktiga?

Bland revolutionärer – med ”revolutionärer” avser jag inte i första hand personer som är ”våldsförespråkare”, utan de som är ”radikala samhällsförändrare” – började uppfattningen sprida sig att enbart ett byte av styrelseskick inte var tillräckligt. Hade inte revolutionens och den efterföljande restaurationens faser med önskvärd tydlighet visat att det *inte* handlar om vem som sitter i toppen om samhället som helhet är ruttet, orättvist, riggat? Vad som behövs är kanske snarare en annorlunda samhällsväv, en organisering av det mellanmänskliga som är helt olikt det nedärvda, en jämlik och broderlig gemenskap. Revolutionärernas försök att förbättra människor liv genom att ta makten, införa en konstitutionell monarki eller till och med utropa republik och sedan stifta rättvisa lagar, var inte den rätta vägen. Utopia byggs inte uppifrån och ned, utan från grunden. Samtidigt måste hela ombygget vara solitt förankrat och motiverat utifrån en god moral och kultur.

Om så är fallet bör de revolutionära rörelserna ägna mindre tid åt att konspirera om att genom statskupper införa mer demokratiska konstitutioner och istället börja agitera bland den stora allmänheten för en ny ideologi, en ny samhällsvision. Uppfattningen att den franska revolutionen inte gett de resultat som var önskvärda, vare sig vad gällde politisk konstitution, social ordning, materiellt välstånd eller lyckotillstånd födde kravet att en andra samhällsomstörtning var nödvändig.[82]

Idén att det förändrade revolutionära arbetet skulle leda till och kretsa runt en social snarare än politisk ordning kunde vässas till en protoanarkistisk hållning.[83] Effektiv revolutionär handling vänder sig inte bara, menade bland andra Saint-Just och Babeufs konspiratörer, mot en sorts (auktoritär) regim, utan mot alla former av centraliserad makt. Revolutionen är i så måtto bortom politiken. Den är social. Social demokrati.

Bland andra Marx och Engels kom att lyssna till det budskapet. Det är inte en fin grundlag som behövs, eller andra förändringar i ”överbyggnaden”, utan en demokratisk organisering av arbetet, dess förutsättningar och frukter. Som en senare marxist formulerar saken är ”politik” i smal bemärkelse, det vill säga handlingar som rör stat och lag, ”det borgerligt-spiritualistiska sinnets första sätt att begripa samhällsproblemen”.[84] Det proletära sinnet tar sig däremot an den sociala och ekonomiska basen. Denna tanke – och strategi – hade efter revolutionen blivit än mer angelägen

eftersom en ny motståndare till frihet, jämlikhet och broderskap hade visat sitt under cylinderhatt framskjutande tryne.

Revolutionärerna från 1789 krossade kungens envåldiga krona, adelns hårdhjärtade svärd och prästerskapets fördömande kors. Men istället för frihet och jämlikhet hade, fann en och annan betraktare, bourgeoisien kapat åt sig makten. Den gamla aristokratin kom att ersättas av en ny elit. ”Vad har vi vunnit på att krossa bördsaristokratin om den skall ersättas av en penningaristokrati?” larmade revolutionsledaren Jean Paul Marat redan under revolutionens inledningsperiod.[85] Istället för att frihet och lycka härskade, styrde och ställde nu, menade bland andra Sylvain Maréchal 1795, affärsmän och andra borgare. De som likt Maréchal tyckte att detta gällde redan för direktoriets dagar fann det än mer sant för Napoleons maktperiod (1799–1815), för den bourbonska restaurationen (1815–30) och framförallt för julimonarkin (1830–48), borgarkungadömet kallat. Under dessa årtionden framträdde kapitalets ägare mer och mer som de verkliga makthavarna över samhället. Fabrikörer och bankirer ersatte furstar och baroner.

Enligt *Kommunistiska manifestets* författare betyder ”kommunism” viljan att avskaffa den egendom som är typisk för det borgerliga samhället, det vill säga ägandeformer där någon genom att tillsätta lönearbetare till den jord eller den fabrik hen äger kan göra en privat profit. ”I denna bemärkelse kan kommunisterna sammanfatta sin teori i uttrycket: privategendomens avskaffande.”[86] En av de saker som Marx och Engels ville framhäva som unikt med sin organisation var internationalismen, ambitionen att utgöra en organisk del av den internationellt samarbetande fackföreningsrörelsen och att enbart hörsamma arbetarklassens intressen.[87] Denna internationalism låg i linje med engagemanget för ”sociala”, snarare än ”politiska” frågor. Den medförde att fokus kom att flyttas från politiska frågor (i smal betydelse: grundlagen, styrelseskicket, rösträtten), eftersom dessa naturligt tycktes höra hemma inom ramen för nationalstaten, till vidare sociala frågor (rättvisa, jämlikhet, ägande).

Så, trots det rimliga med att beskriva socialismen som den revolutionära liberalismens kusin var det alltså så att socialismen föds under artonhundratalets första årtionden när frustrationen över revolutionens urartning och restaurationens triumfer möter insikten om att penningen, kapitalet, är den nya hotande makten. Den miljö i vilka dessa båda tankar möts är socialismens vagga.

Socialismen föds följaktligen som en radikaliserad liberalism, en liberalism som tror att förverkligandet av dess ideal kräver revolutionära föränd-

ringar av den socioekonomiska organiseringen. Ur andra aspekter börjar dock socialismen glida iväg från liberalismen. Det handlar om förhållandet till den liberala nationalismens syn på vad ett folk är, om betoningen av frihet, jämlikhet eller broderskap samt om att absorbera romantisk antikapitalism.

Socialismens och nationalismens folk

Grovt taget runt mitten av seklet börjar den revolutionära rörelsen i Europa dras isär. I land efter land och i landsända efter landsända orienterar sig delar av rörelsen mot en liberalnationalistisk hållning. Den mest grundläggande övertygelsen blir för dess anhängare att alla folkslag är unika och att alla har rätt att fritt få uttrycka sin språkliga och kulturella särart. Således bör varje folk, varje nation, enas i varsin nationalstat där deras språk, kultur, konst och traditioner kan få sina adekvata politiska och juridiska uttryck.

De vi känner som socialister är inte sällan eniga med liberalnationalisterna om detta, även om det också existerar mer universalistiska visioner. Och de båda ätteläggen till sjuttonhundratalets revolutioner delade uppfattningen att folket var grunden för samhället. De kunde därför gå hand i hand och kräva politiska förbättringar, men också vara eniga i att historiskt eller mytiskt visa att just deras nationella historia, traditioner och muntliga berättelser vittnar om ett djupt liggande demokratiskt sinnelag. Så vari låg skillnaden? Det handlar om flera saker: Behövs det en ny revolution eller räcker det med reformer? Om det behövs en ny revolution, ska den beröra samhällets grundläggande väv, basen, civilsamhället och kanske privatlivet, eller räcker det med en utmärkt och styrande grundlag? Om en ny revolution ska beröra samhällets grundläggande väv innebär det då kollektivisering av produktionsmedlen? I dessa frågor började liberaler och socialister glida isär.

Men den ideologiska motsättningen framträdde också i definitionen av det politiska nyckelordet ”folket”. Det gäller framförallt när, som oftast var fallet under artonhundratalet, liberalism var sammanflätad med nationalism: en kamp mot ockupation och tyranni, för frihet för folk och individ. Låt oss uppehålla oss vid det lite grann eftersom det har betydelse för socialisters syn på religion, kultur och nation som ideologiska former.

Socialisternas relation till nationalismen är kluven.[88] Om de tolkar nationalism som en kärlek till en nation där folket genom hård kamp har lyckats bygga en konstitutionell och demokratisk stat och ett rättvist och

humanistiskt samhälle är det något helt annat än om de uppfattar nationalismen som ett borgerligt vapen smitt för att förhindra att arbetarna förenar sig över nationsgränserna. Till exempel anarkisten Michail Bakunin vände sig starkt mot tidens revolutionära och radikala nationalism. Inte bara anser han att den, i revolutionären Giuseppe Mazzinis italienska version i alla fall, ger husrum åt gammal religiositet och farliga drömmar om likriktning, utan nationalismen döljer dessutom att det djupaste förtrycket är det privata ägande som hindrar den arbetande människan att få kontroll över ”livets källor” (jorden och fabrikerna). Därför bör ”den internationella solidariteten mellan arbetare med olika jobb och från olika länder, när som de för en ekonomisk kamp mot arbetets utsugare” vara alla revolutionärers första credo.[89] Eller med Stalins ord från 1913 måste det inskärpas att ”arbetarna framför allt är medlemmar av en klassfamilj, medlemmar av socialismens heliga armé”.[90]

I mångt och mycket hänger det på förståelsen av begreppet folk – detta väsen i vars namn de amerikanska och franska revolutionerna genomfördes. Folket (grekiskans *demos*) är kanske det allra mest centrala ordet i modern politisk diskurs, grunden för demokratin och folksuveräniteten.[91] Runt 1830 fanns i de flesta europeiska språk ett ord som motsvarar svenskans ”folk” (*das Volk*, *the people*, *il popolo*, *narod*) och bar på denna förtätade retoriska och ideologiska laddning. Vem är då folket? Vilka utgör det? För cyniskt lagda elitister är folket några som ska kontrolleras, manipuleras och kanaliseras. För populister däremot är folket några som tvivelsutan kommer att forma det sanna, det rätta och det sköna så snart de vinner sin frihet. ”Jag tror på folkets ofelbarhet”, tillkännagav en av dessa populister under franska revolutionens dagar.[92] För liberaler var det i första rummet självständiga myndiga personer med egen privategendom som utgjorde folkets kärntrupper, för nationalister de som delade språk och sedvänjor, men för socialister de arbetande massorna. Sedan franska revolutionens dagar har det pågått en ödesmättad dragkamp mellan de sistnämnda: är folket en historisk, etnolingvistisk enhet som skiljer sig från, och inte sällan står i motsats till andra historiska, etnolingvistiska enheter, andra folk? Eller är det en social, klassbaserad enhet som skiljer sig från, och inte sällan står i motsats till överklassen, överheten, eliten eller kapitalisterna?

Eftersom nationalismen som regel uppträdde i liberalnationalistisk form – det vill säga som en nationalism för en nations kulturella och politiska frigörelse från en ”främmande”, dominerande stat – förenades de båda ismerna genom att båda gjorde bruk av signalorden från franska

revolutionens dagar, om än med lite olika emfas: ”frihet” åt det etniskt *eller* klassmässigt definierade folket; ”jämlikhet” och ”broderskap” mellan alla landsmän *eller* mellan alla människor eller alla arbetare. Också idealiseringen kunde vara snarlik: det egna folket, må det vara den galliska, den germanska eller den slaviska arvedelen, målades upp som strävsamt, okuvligt, frihetsälskande, relativt jämställt vad gäller klasser och kön samt genomsyrat av en släktskapsliknande gemenskap.[93] På grund av den potentiella glidningen i ”folket” var alltså skillnaden mellan nationalistiska och socialistiska grupper inte sällan otydlig under hela artonhundratalet.

Ta en bok av Robert Blatchford – en nyckelperson i tidens engelska socialism. Han gav ut den inflytelserika tidningen *The Clarion* och skrev bästsäljaren *Det glada England* (*Merrie England*, 1893; på svenska 1896). Den bok av Blatchford det gäller nu heter dock *Britain for the British* (1902). Svårt att tänka sig en vänsterperson av idag som skulle kalla sin bok *Sverige åt svenskarna*.[94] Detta är Blatchfords förklaring till titeln:

> I dagsläget tillhör Storbritannien inte britterna. Det tillhör några få av britterna vilka använder merparten av befolkningen som tjänare eller arbetare. Det är på grund av att Storbritannien inte tillhör britterna som några få är väldigt rika och många mycket fattiga. Det är på grund av att Storbritannien inte tillhör britterna som vi hos den *ägande* klassen finner osunt överflöd och ondskefull lättja och hos de *arbetande* klasserna mödosamt slit, nedslitande fattigdom och ängsliga bekymmer. Det tillståndet står i strid med kristendomen, står i strid med rättvisa och med förstånd. Det är dåligt för de rika, det är dåligt för de fattiga. Det går emot den brittiska nationens och den mänskliga rasens främsta intressen. Botemedlet mot detta ondskefulla tillstånd – det *enda* botemedel som hittills har föreslagits – är *socialism*. Och *socialism* är i vid bemärkelse formulerat i den här bokens titel och dess motto: STORBRITANNIEN ÅT BRITTERNA.[95]

För Blatchford är alltså folket först och främst en klass och inte en etnolingvistiska entitet. Titeln *Britain for the British* är alltså i första rummet socialistisk, inte nationalistisk.

Under en rättegång 1914 mot Rosa Luxemburg, då hon stod åtalad för att ha uppmanat tyska soldater att väga lyda order, gav hon uttryck för ett liknande synsätt som Blatchford:

> Ingen har rätt att ta ordet fädernesland i sin mun förutom vi socialdemokrater. Vad är fäderneslandet annat än den stora massan av arbetande män och kvinnor! Vad är fäderneslandet annat än viljan att skapa välstånd, höja moralen och den intellektuella styrkan hos den stora massa som utgör folket?[96]

Men hos många andra socialister under slutet av artonhundratalet och början av nittonhundratalet existerar det likafullt en glidning i ordet ”folks” semantik. Glidningen underlättade säkert för Blatchford själv när han på ålderns höst blev alltmer nationalistisk och konservativ. Den underlättade för hans landsmän, marxist-pionjären Henry Hyndman och författaren H.G. Wells, att gå åt samma håll och att 1915 respektive 1916 grunda partier som hette Socialistnationella försvarskommittén (Socialist National Defence Committee) och Nationalsocialistiska partiet (National Socialist Party). Den underlättade för Benito Mussolini och Oswald Mosley att 1921 respektive 1932 i sina respektive fosterländer gå från att vara socialdemokrater till att bygga fascistiska partier. Och glidningen underlättade för Hendrik de Man att gå från att vara en av Europas ledande socialdemokrater till att under andra världskriget bli en ökänd quisling.[97] Oavsett om de nationalistiska tongångarna var av en mer lantlig, decentralistisk och sentimental typ, som var och kanske fortfarande ofta är fallet inom brittisk socialism, eller av en mer industriell och storskalig modernistisk typ, som i Tyskland och Frankrike, kunde de etnolingvistiska konnotationerna vara närvarande i socialisternas tal om ”folket”. Orsaken till det etnolingvistiska folkspökets närvaro i de nämnda socialisternas språk var först och främst den dominerande, allt genomsyrande, nationalismen före och under första världskriget.

Det är sant som jag skrev att det är svårt att tänka sig en vänsterbok med titeln *Sverige åt svenskarna*, men under 1930-talet hittade socialdemokraterna på deviser där nationen blev personifierad på typiskt nationalistiskt vis: ”Landet behöver oss alla.”[98] Men deviserna kunde också formuleras, mer socialistiskt måhända, så att det inte är landet som behöver eller kräver, utan som ger: ”Sverige för folket.”[99] Vi ska inte heller glömma bort att den allra första punkten i den kravlista som Marx, Engels och deras närmaste kamrater spred i ett flygblad i Paris och Köln 1848 var nationalistisk (och republikansk): ”Utropandet av hela Tyskland till en förenad, odelbar republik.”[100] Sålunda har nationalismens spöke länge vandrat bredvid det kommunistiska – och får man tro retoriken hos tjugohundratalets kommunistiska stormakt Kina så har den ännu inte kommit på efterkälken.

Den sekulära politikens former

Låt oss nu se närmare på hur den socialistiska rörelsen gifte sig samman med sekularismen. Vi kommer börja med att följa de sällskap som kämpade för sekularisering för att därefter arbeta oss fram till den moderna arbetarrörelsens två ben, fackföreningarna och de politiska partierna, via sällskapen som ägnade sig åt ömsesidig hjälp och konspirationer.

Sekularistsällskapen

Under artonhundratalet uppstår sällskap för att sprida sekularism, tolerans och rätten till samvetsfrihet.[101] För sällskapens medlemmar framstod det etablerade samhället, som de anade och hoppades var på väg att skrumpna ihop och upplösas, som ett samhälle dominerat och genomsyrat av religion. Kungarna var tillsatta av Guds nåd. Påvar och prelater viskade eller röt i makthavarnas öron. Med tron som ledstjärna formulerades lagarna. Från predikstolarna – sufflerade av fängslande didaktiska kyrkomålningar – indoktrinerades folket med en biblisk världsbild och med förlegad moral. Skolor och universitet anpassade sig efter teologiska dogmer. Pressen och litteraturen censurerades i akt och mening att hålla den sedlig. Frikyrkliga personer diskriminerades där de tolererades. Individer sökte tröst i sin kommande frälsning, utsattes för husförhör och idisslade gamla ordspråk som framställde livet som en gudsdom.

I ett sekulärt samhälle – där åtminstone statsmakten, lagen och utbildningen, gärna också press och konst, var helt obundna av religiösa föreställningar – skulle, som Hobbes en gång argumenterat, ödesdigra och meningslösa religionskonflikter kunna neutraliseras. Den sociala organiseringen och tekniska utvecklingen skulle följa förnuftets röst, vetenskapens upphöjda kunskapsstig, i syfte att skapa ett gott världsligt liv åt alla och envar.

Samvetsfrihet skulle vara en självklarhet. Må sedan den enskilde envisas med att hålla fast vid tro och vidskepelse, ansluta sig till nya religiösa former, deklarera sig ”fritänkare” (tyskans *Freidenker*, engelskans *freethinker*), vilket i praktiken ofta var en eufemism för ateister, eller till och med helt enkelt strunta i alla livsåskådningsfrågor. Det handlade för sällskapen inte bara om att arbeta för en av religion obunden forskning, journalistik och juridik, utan också om att främja acceptansen för icke-religiösa namngivningsceremonier, borgerliga vigselakter och ”rationella” och hygieniska begravningssätt, framförallt eldbegängelse.

För sekularisterna bevisade de nya vetenskapliga rönen och de tekniska framstegen, liksom nya filosofiska och etiska system som hade udden

riktade mot den kristna teologin, att historien inte bara är, eller behöver förbli, en repetitiv prövning i enkelt folks dygd och uthållighet. En ljusnande framtid inte bara anades, utan var möjlig att börja bygga. Den för artonhundratalet så typiska framstegsoptimismen var kanske ingenstans så stark som hos dessa sekularistsällskap, sysselsatta som de var med att bland annat konstruera de mest rationella anläggningarna för kremering. Sällskapens progressiva agendor gick inte myndigheterna förbi och många av dem, till exempel ett av de äldsta i England, förknippat med tidskriften *The Oracle of Reason, or Philosophy Vindicated,* råkade mycket riktigt ut för att dess medlemmar anklagades och dömdes för blasfemi.

När de olika socialistiska organisationerna – de politiska klubbarna, de hemliga konspiratörerna, de utopistiska sällskapen och fackföreningarna – började gro, växa till sig och få en utpräglad gestalt under de första decennierna av artonhundratalet är de inte sällan länkade på ett eller annat sätt till dessa sekularistiska sällskap. Många ville vara medlemmar i flera progressiva föreningar.

Den nyfödda brittiska socialismen dominerades under några decennier från 1810-talet och framåt av den utopiske pionjären Robert Owen. Hans lära öppnade sig för både mer kristna och mer ”fritänkande” tolkningar, men oavsett vilken livssyn man själv omhuldade argumenterade de owenitiska skribenterna för värdet av ett sekulärt kulturliv. Det var just en grupp oweniter, missnöjda med den förhärskande religiösa ortodoxin, som i början av 1840-talet skapade ovan nämnda *The Oracle of Reason*.[102] Övertygelsen att religion i grund och botten är en privat samvetsfråga – och att ”religion” sålunda betecknar en livssyn och inte en symbolisk och ideologisk samkultur – och att ”fritänkeri” inte nödvändigtvis behöver leda käpprätt mot vare sig helvetiska straff eller moralisk dekadens vann nästan omedelbart insteg i arbetarrörelsen.

Många av de ledande personerna inom det första socialistpartiet i England, Henry Hyndmans Social Democratic Federation grundat 1881, kom ur sällskapet National Secular Society. Partiet blev också mycket riktigt uttalat sekularistiskt.[103] Situationen var snarlik i andra europeiska länder: sällskap för sekularism och fritänkande uppstod och det förekom ömsesidig påverkan mellan dem och olika socialistföreningar med aktiva personer som överlappade organisationerna.[104]

Även om vissa sekularistsällskap med tiden blev liberala och till och med, som National Secular Society under Charles Bradlaugh, antisocialistiska, förblev sekularism och ateism en betydelsefull komponent i brittisk

socialism. Under 1860- och 70-talen hade sällskapen dessutom fått extra vind i seglen av en våg av positivistisk så kallad humanitetsreligion som strävade efter att ersätta kristendomen med en förnuftig världsbild i samklang med det moderna samhället. Ur denna mix av sekularism, ateism och positivism spirade de föreningar som existerar idag, organiserade internationellt i Humanists International och i Sverige representerade av förbundet Humanisterna, och som förespråkar ”sekulär humanism”.

Sveriges första sekularistsällskap var förmodligen Utilistiska samfundet, instiftat 1888. I sällskapet ingick många av landets mest profilerade socialdemokrater (Hjalmar Branting, Hinke Bergegren, Kata Dalström med flera).[105] Vid sidan av antimilitaristiska utgjutelser var under perioden från 1880-talet fram till världskriget antireligiösa uttalanden, eller uttalanden som tolkades som antireligiösa, de vanligaste skälen till att ledande socialdemokrater dömdes till böter eller fängelsestraff.[106] Texter och föreläsningar om gudsbegreppet, Guds moral, kristendomens väsen, prästerskapet och jungfru Marias obefläckade avlelse rannsakades av domstolarna och fälldes. Andra framträdande socialdemokrater, i synnerhet August Palm och Axel Danielsson, såg dock inte poängen med att bråka med fromt folk och lyfte istället fram hur partiprogrammet slår fast att för socialdemokratin är religion en privatsak. Liksom hos andra liknande sällskap är det en definitionsfråga om sällskapets budskap var sekularism, ateism eller en humanistisk immanenslära.

Fackföreningarna

För att hävda sina intressen har sedan medeltiden utbildade hantverkare (murare, skräddare, målare, glasblåsare och så vidare) slutit sig samman i skrån och gillen. I och med industrialiseringen och samtida förändringar på landsbygden gällande regler för egendom och tillträde till skog och mark, bildades en klass av outbildade industri- och lantarbetare. För att ta tillvara deras intressen skapades fackföreningar. Liksom med skråna är det tänkt att fackföreningarna ska bevaka medlemmarnas intressen i stort och smått.

Redan från mitten av artonhundratalet började lokala fackföreningar att försöka samordna sina aktioner på regional och nationell nivå och på så vis låta rörelsen verka för större samhällsförändringar som kunde inverka gynnsamt på arbetarnas jobb, vardag och liv. Vid sidan av bättre arbetsvillkor (lönenivåer, raster, säkrare arbetsplatser, semester, hyfsat bemötande från basarna etcetera) kämpade de flesta fackföreningarna för

mer övergripande, konstitutionella saker som ökat anställningsskydd och arbetsplatsinflytande.

Dessutom kämpade de för att helt eliminera konkurrensen mellan lönearbetarna och erövra hela vinstkakan genom att avskaffa kapitalismen. Med fackföreningarnas aktioner och kringverksamheter i form av till exempel idrottsföreningar, hade byggandet av ett nytt socialistiskt samhälle – ett samhälle som befriat från privat ägande av produktionsmedlen alstrar samarbete och broderskap – redan påbörjats. Målet var alltså det klasslösa samhället där arbetarna rättvist bestämmer över det värde de själva skapar, över "arbetets frukter". I så måtto var fackföreningarna arvtagare till franska revolutionen och deras mål var på så sätt ett med de tidiga socialisternas, även om fackföreningsfolket kanske i lite mindre grad närdes av utopiska fantasier.

Tanken på att saker och ting borde vara mer enligt idealen rättvisa och jämlikhet springer först och främst ur arbetslivets och vardagens slit, ur åsynen av brukspatrons leverne på vägen hem från mässingsbruket, ur åsynen av husfrun och hennes barns lek och vissheten om sin egen misär och sin egen nedslitenhet. Idealen om frihet och broderskap kom möjligen snarare att omhuldas av en mer idealistisk medelklass, men självklart alstras också längtan efter frihet av långa dagar av tunga bördor, liksom viljan till broderligt samarbete. Broderskap är därtill en strategisk förutsättning för framgångsrik facklig kamp. Ty om det högsta målet är det klasslösa samhället, så är det effektivaste medlet i ett kapitalistiskt samhälle, menade i alla fall många, generalstrejken. Och då behövs broderskap, det vill säga en samhörighet armerad av kulturell gemenskap.[107]

På liknande sätt som med de andra organisationsformerna (sällskapen, partierna) tenderade fackföreningarna att med årens gång bli allt mindre revolutionära och millennaristiska och alltmer pragmatiska och realistiska. De engelska chartisternas framgångar under 1830- och 40-talen, vilka sköt det idealistiska arvet efter Owen åt sidan, var ett tecken i tiden. Chartisterna fantiserade inte om ett snart stundande paradis, utan siktade in sig på allmän (manlig) rösträtt. Det var visserligen vid tiden ett högt ställt mål – förverkligat i de flesta europeiska länder först när det existerade ett reellt hot om att den ryska revolutionen skulle sprida sig – men det var inte precis detsamma som drömmen om Det nya Jerusalem.

Den form av fackföreningsrörelse som kom att fullt ut etableras under artonhundratalets sista årtionden och som alltsedan dess har dominerat arbetstagarnas intresseorganisationer kännetecknas av realistiska och

materialistiska förtecken. Kampen handlar om mål som kan uppnås inom ramen för det nuvarande moderna industrikapitalistiska produktionssättet och dessa mål handlar om saker såsom säkerhet på arbetsplatsen, rimligt långa arbetsdagar och ”bröd och smör”, det vill säga lönenivåer.

Inte bara krympte målen, utan också den romantiska tron på visionens inneboende kraft avtog. I dess ställe seglade runt sekelskiftet 1800/1900 det kärvare klasskampsmotivet upp. Klasskampen är ”den största batalj världen skådat”, deklarerade en socialist 1909.[108] Tron på en pågående klasskamp hade förvisso varit en del av socialismens doktriner från första början, men då föreställde sig ledande socialister att man helt enkelt kunde övertyga furstar och biskopar om det kloka och rättvisa i att skapa ett klasslöst samhälle. Den idealismen tonade nu bort. 1896 konstaterar den framstående samhällsvetarpionjären Werner Sombart: ”Nuförtiden tror ingen, likt Owen en gång, att det räcker med att förnimma de socialistiska idealens skönhet för att människorna ska forma ett samhälle efter de riktlinjerna.”[109]

Denna tradition av fackföreningsmässig kamp är alltså misstänksam mot talet om ”universellt broderskap” med alla människor. En stark motmakt, en arbetarmakt, måste byggas. Den socialistiska rörelsen måste enligt arbetarmaktsperspektivet vara dess eget verk; på så sätt som undertiteln till den amerikanska *The International Socialist Review* (1900–1918) löd: ”Of, by and for the proletariat.” Första steget mot det är att få arbetarna att inse att deras belägenhet inte är naturlig och att de har kraften att – likt en gång de franska revolutionärerna – rubba ordningen och omskapa den efter sina egna basala behov.

Det är linje med denna klasskampshållning som socialdemokraten Ferdinand Lassalle på 1860-talet lärde att man inte ska gå på idén om att lagfrågor är moraliska frågor om rätt och fel. De är enbart ett uttryck för maktförhållanden.[110] Den ”hårdhet” eller ”kyla” som en del tycker sig finna hos marxistiskt influerade organisationer, däribland de fackliga, har sin rot i denna anti-idealistiska klasskampsstrategi.

”Den typiskt ’moderna’ formen för arbetarrörelsen är alltså helt och hållet [*purely*], om ej militant, sekulär”, konkluderar i linje med det jag skrivit den eminente historikern Eric Hobsbawm.[111] Men detta påstående, liksom mitt narrativ ovan, bör likafullt modifieras. Hobsbawm och andra marxister har nämligen varit väldigt snabba, alltför snabba, med att avfärda eller ignorera religiösa, esoteriska och svärmiska sidor hos fackföreningarna. De har också underskattat hur länge föreningar med sådana egenskaper utgjorde en självklar del av fackföreningsvärlden. Vi får chansen att se

mer på dessa fenomen i kapitel tre som handlar bland annat om frimureri och esoterism.

Liksom sekulariseringen av fackföreningarna inte får förläggas för tidigt i historien, så ska vi inte heller överdriva deras pragmatiska karaktär. Socialdemokratiskt anknutna föreningar bevarade radikala inslag i alla fall in på 1980-talet. Svenska LO:s förslag om löntagarfonder är ett bevis därpå. Dessutom har framförallt (anarko)syndikalistiska fackföreningar fortsatt att kämpa för att uppdatera kapitalism till socialism.

Sällskap för ömsesidig hjälp

”Proletärens” livsvärld, det vill säga den medvetne arbetarens livsvärld, har traditionellt utgjorts av partiet och fackföreningen. Därjämte har han (och i mindre utsträckning hon) gått med i olika kamratföreningar (*Genossenschaften*).[112] Listan på dessa typer av föreningar kan göras lång. Vissa av dem, såsom bildningsförbunden, körer och orkestrar, var andligt och kulturellt uppbyggliga, andra, såsom idrottsföreningar, fysiskt uppbyggliga. Det fanns också kamratföreningar som låg det fackliga och politiska närmare i mål och mening. De föreningar som kan beskrivas som sällskap för ömsesidig hjälp var till exempel arbetarägda företag, konsumentkooperationer, frimurarliknande loger och grupper för att stödja köp av varor producerade i företag som tillåter anslutning till fackföreningarna.

Den mentalitet som genomsyrade – eller i alla fall var tänkt att genomsyra – dessa sällskap, liksom fackföreningarna, kan illustreras med två citat. Det första är från ett massmöte i Chicago 1900. Den som talade, och som var lite dunkel i vissa formuleringar, var den kristne socialisten och reformerte prästen George D. Herron:

> Vi som på samma gång är mottagare av och offer för privilegier vet att vi står på våra bröders ryggar. Vi vet att våra böcker, våra kläder, våra privilegier är våra eftersom vi har våra händer i våra bröders blod. Anledningen till att jag kan stå här ikväll och tala för socialismens sak är att jag har förbrukat den arbetsprodukt som betalar för allt det jag har blivit och allt det som jag förmår ge. Jag kan inte tro att jag tjänar mina kamrater bäst genom att tillsammans med anhängarna av Tolstoj dra mig undan problemen och bygga ett eget privat himmelrike. Det skulle vara en otrolig lättnad för mig att betala en så billig världsskuld [*world-debt*]. Min plats är i den täta sociala smärtan och i slitet och släpet, i djupet av det upplösande kaoset, även om jag kommer att bli tvungen att bära denna etiska påfrestning och skam in i det sista. Det minsta jag kan göra för att betala min skuld till mina bröder, det minsta jag kan göra för att vara anständig, är att bidra med hela mitt liv åt arbetets befrielse från den kapitalistiska ordningen som innebär att produkter skapade av miljoner blir profit och lyx åt de få.[113]



Monument i Barcelona och Bryssel (här ett fotografi av det senare) av Auguste Puttemans från 1911 tillägnade den katalanske anarkisten Francisco Ferrer som startade sekulära skolor för arbetarklassen, fredade från katolska kyrkans inflytande. Upplysningens fackla brinner klar. 1909 anklagades Ferrer för uppvigling. Hans sista ord inför arkebuseringspatrull lär ha varit: ”Sikta väl, mina vänner. Ni bär inget ansvar. Jag är oskyldig. Länge leve den moderna skolan!” (ur Paul Avrichs *The modern school movement*, 1980, s. 32).

I *Det glada England* skriver Blatchford i samma anda av tacksamhetsskuld:

> Jag är skriftställare. Jag skrifver en berättelse, och jag säljer den åt allmänheten. Antag att jag kan, genom att sälja många exemplar, få in en stor summa pängar. Har jag rättighet att kalla dessa pängar mina, att försäkra – såsom så många göra – att jag genom min egen begåfning och flit förvärfvat dessa pängar, och att de därför med rätta tillhöra mig allena? Jag vet icke hvad ni tänker; men själf *vet* jag att jag icke gjort detta arbete utan hjälp, och att rättvisan fordrar, att jag skall betala tillbaka till *alla* människor hvad de hafva lånat mig. Hvad hafva de lånat mig? De hafva lånat mig allt hvad jag har och allt hvad jag är. Hvem lärde mig att läsa och skrifva? Hvem ammade mig, skötte mig, klädde mig, födde mig, botade mig för alla mina barnsjukdomar och andra åkommor? Hvarifrån fick jag mina idéer, mina tankar, min makt öfver språket och framställningssättet, sådan den nu är?
>
> Jag måste uppriktigt säga er: det vet jag icke. För hvad har jag att tacka en Salomo, en Shakespeare, en Rabelais, en Carlyle, en Dickens och ett hundratal andra författare? För hvad har jag att tacka personliga vänner, lärare, personer, med hvilka jag kommit i beröring under alla dessa år? För hvad har jag att tacka verkstaden, arméen, människorna på värdshusen, i kyrkorna, på tidningsbyråerna, på torgen och i gränderNas kyffen? Jag vet det icke. Jag kan endast säga er, att dessa människor ha gjort mig till hvad jag är och lärt mig allt hvad jag vet.[114]

Sammansvärjningarna

Runt tiden för franska revolutionen uppstod flera så kallade klubbar, varav de kändaste är cordelier-, jakobin-, feuillant- och Panthéon-klubbarna. Även om dessa klubbar överlappade med frimurarlogerna och ofta delade medlemmar med dem, var klubbarna framförallt politiska diskussionsklubbar. De sprang snarare ur de litterära salongerna än ur frimureriet.

Lika lite som franska revolutionen var någon av dessa klubbar direkt socialistisk. Snarare var det så att personerna som tog del i dem – pressade som de var mellan, å ena sidan, förespråkarna för den gamla regimen och deras bundsförvanter i främmande och fientliga länder och, å andra sidan, gatornas militanta sanskulotter – för första gången kom att formulera det som med tiden utkristalliserade sig som liberalism, nationalism och socialism.

Om någon av dessa klubbar trots det skulle pekas ut mer specifikt som socialismens vagga vore det Panthéon-klubben. I klubben samtalade och tvistade ateister och radikala jämlikhets- och broderskapsivrare såsom Sylvain Maréchal, Restif de la Bretonne och Filippo Buonarroti. Flera av dessa herrar hade sin bakgrund i det esoteriska sällskapet Sanningens vänner (Les Amis de la Vérité), också kallat Samhällskretsen (Cercle social) efter Rousseaus *Om samhällsfördraget*. Dessa klubbar var kotterier i vilka

man hyllade tyrannmördaren Brutus och begrät Giordano Brunos och Jean Paul Marats martyrium.

Det var Maréchal med flera som stod bakom det försök till statskupp 1796 som leddes av François-Noël ”Gracchus” Babeuf och som har blivit känt som ”de jämlikas sammansvärjning” (*conjuration des égaux*). Enligt en historieskrivning med start hos Marx och Engels var detta kuppförsök den allra första kommunistiska aktionen.[115] Som försvar för de jämlikas sammansvärjning skrev Maréchal:

> Frankrikes folk! Jämlikhet! Naturens första önskan, människans första behov och alla legitima relationers bästa knutpunkt! […] Idag efterfrågas det med stark röst. Svaret som vi får: Håll käften, ni eländiga! Verklig jämlikhet är bara en chimär; nöj er med villkorad jämlikhet; ni är alla lika inför lagen. […] Nåväl! Vi kräver att få leva och dö lika jämlika som vi föddes. Vi vill ha verklig jämlikhet – eller döden. […] Den franska revolutionen är bara förelöparen till en annan revolution, en mycket större, en mycket mer högtidlig, som kommer att bli den sista. Förenade har folket klivit på kungarnas och prästernas lik. De kommer att göra detsamma med nya tyranner, med nya bedragare som tar de gamlas plats. Vad behöver vi mer än jämlika rättigheter? Vi behöver inte bara den jämlikhet som skrivits in i Deklarationen om människans och medborgarens rättigheter. Vi vill ha den mitt bland oss, under våra hustak. […] Vi strävar efter något mer sublimt och mer rättvist, det gemensamt bästa eller varornas gemenskap [*le bien commun ou la communauté des biens*]! Inget mer individuellt ägande av jord, jorden tillhör ingen. Vi kräver, vi vill se det gemensamma njutandet [*la jouissance communale*] av jordens frukter: frukterna tillhör alla. […] Ögonblicket har kommit för att grunda De jämlikas republik, detta stora vårdhem [*hospice*] öppet för alla människor. Dagen för allmän upprättelse [*la restitution générale*] har kommit. Bedrövade familjer, kom och slå er ner vid det gemensamma bord som naturen har iordningställt åt alla hennes barn. […] Organisationen för verklig jämlikhet, den enda som tillgodoser alla behov utan att skapa offer, kommer till en början kanske inte att tillfredsställa alla. Den själviske, den ambitiöse, kommer att darra av vrede. De som äger på orättvis grund kommer att gråta av orättvisan. Frankrikes folk! Öppna era ögon och ert hjärta för överflödet av lycksalighet: erkänn och utropa tillsammans med oss De jämlikas republik.[116]

En avgörande punkt för de sammansvurnas radikalisering av revolutionen var deras syn på artikel 17 i 1789 års franska deklaration om människans och medborgarens rättigheter: ”Då rätt till egendom är en okränkbar och helig rättighet må ingen frånhändas något, såframt det icke uppenbarligen krävs av ett i laga ordning prövat och fastställt samt nödvändigt allmänt behov och sker under villkor av rättmätig och i förväg given gottgörelse.”[117] Enligt Babeuf stod denna artikel i strid med drömmen om en jämlik gemenskap.[118] Den bedömningen är den moderna socialismens avlelse.

Socialister är de som vill se franska revolutionens etiska motto förverkligat, men till skillnad från liberaler anser att det inte är möjligt under rådande ägandeförhållanden. Med det privata ägandet av jord och fabriker följer ofrånkomligen ojämlikhet. Dessutom kommer ägarnas välstånd att vara utvunnet ur de egendomslösas slit. En uppfattning som anarkisten Pierre Joseph Proudhon ett halvsekel senare sammanfattar med de berömda orden ”Egendom är stöld!”

De jämlikas sammansvärjning slogs effektivt ner och bland andra Babeuf giljotinerades. En av de överlevande, Buonarroti, förde revolutionslågan vidare till Italien och Schweiz. Hans biografi över Babeuf, *Histoire de la Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf* (1828), kom att bli något av en bibel för seklets revolutionärer.

Under 1830-talet kom idén om att det krävdes en ny, andra revolution för att fullborda den franska att kopplas till en vag bild av att det var den egendomslösa lönearbetarklassen som skulle vara huvudaktören i detta skeende. Under påverkan från Buonarrotis hemliga grupp bildades det under årtiondet flera franska hemliga sällskap: De mänskliga rättigheternas sällskap (La Société des droits de l'homme), Familjernas sällskap (La Société des familles) och Årstidernas sällskap (La Société des saisons). Ledmotiven i dessa sällskap, de yngsta under ledning av Louis Auguste Blanqui (1805–81), var behovet av en andra revolution, betydelsen av klasskamp och lönearbetarklassens, proletariatets, befrielse.[119] Blanqui frågade och svarade: ”Är det nödvändigt att genomföra en politisk eller en social revolution? Det är nödvändigt att genomföra en social revolution.”[120] Det är det sociala nätverket, ägandeformerna och följderna av dem som måste förändras. I och med den sociala revolutionen kommer det inte längre bli nödvändigt att deklamera ädla ideal och skriva nya och bättre konstitutioner. 1839 försöker medlemmarna av Årstidernas sällskap, förmodligen några hundratal, att störta julimonarkin, borgarkungadömet. Det gick inte bra.

Ibland har säkert ränksmidandet och hemlighetsmakerierna i dessa sällskap haft ett egenvärde, men som regel har organisationsformen varit ett svar på att kommunistiska eller socialistiska föreningar varit våldsamt motarbetade eller förbjudna. Riskerar man fängelse, kanske avrättning, eller i alla fall att bli av med jobbet och pryglad av kapitalistens handgångna män, är det smartare att mötas i lönndom. Den genuina traditionen av veritabel revolutionsromantik, där ofta unga officerare spelade en nyckelroll, slocknade enligt Billington i och med det blodiga krossandet av Pariskommunen 1871, men han konstaterar samtidigt att det existerar ”en tunn linje av





Överst: Propagandabild från 1796 föreställande krossandet av de jämlikas sammansvärjning. Sammansvärjningen personifieras av en Medusa-gestalt medan den segrande gestalten, vars ledstjärna är den moderata författningen från år III (1795), är en vacker, fertil kvinna med ett litet barn. Jämför med Hubert-François Gravelots etsning ”La Concorde” i hans *Iconologie par figures* från 1791 där Medusa representerar våldsam oförsonlighet samt Thomas Rowlandsons propagandabild ovan från 1792 där Medusa symboliserar revolutionen. Nedanför: ”Scen från Paris” av Philippe-Auguste Jeanron 1833 som lär vara en av de första målningarna av stadsproletariat. Jeanrons porträtt av ”världens första yrkesrevolutionär” Filippo Buonarroti är berömt.

apostolisk succession från Buonarroti till Lenin".[121] Precis som med fackföreningarna sker i vilket fall som helst en sekularisering och modernisering av sådana sällskap. Medlemmarna söker sig samtidigt bort från den medelklassiga klubb- och putsch-mentaliteten och söker istället kontakt med de breda lagren, med de arbetande folken. De engelska chartisterna är ett exempel på denna utveckling men också Kommunisternas förbund.

Kommunisternas förbund och Första internationalen

Sammansvärjningar, där edsvurna män utbyter hemliga igenkänningsord i dunkla källarvalv och drar upp riktlinjerna för att storma maktens boningar, kan tyckas mycket olika fackföreningars arbetssätt och agendor. Men så har det inte alltid varit. De har ibland varit sammanflätade, ordenssällskapet Arbetets riddare (se kapitel tre) är ett gott exempel. Eller så har fackföreningsfolket tröttnat på att stå med mössan i hand och aktivt börjat konspirera. Ur chartisternas led kom George Julian Harney (1817–97) som 1845 bildade Broderskapsdemokraterna (Fraternal Democrats). Sällskapets medlemmar var svurna motståndare till nationalistiska tendenser inom arbetarrörelsen. Deviserna var "Alla människor är bröder!" och "Nationen är för oss noll och intet, mänskligheten allt."[122] Däremot hade de inget emot en dos våldsromantik och de hyllade Robespierres och jakobinernas handlingskraft.

Strävan att etablera en internationalistisk organisation som var halvt fackförening, halvt hemligt sällskap kom att anammas av två av Harneys tyska bekanta, Karl Marx (1818–83) och Friedrich Engels (1820–95). Marx och Engels lilla krets, Kommunistiska korrespondenskommittén (Kommunistisches Korrespondenz-Komitee), slogs 1847 samman med det tyska sällskapet De rättfärdigas förbund (Bund der Gerechten), en grupp inspirerad av Blanquis Årstidernas sällskap. Med bildandet av Kommunisternas förbund (Bund der Kommunisten) uppstod så en organisation som kom att rymma många av den moderna socialismens lösen: facklig arbetarkamp, internationalism, politiskt intrigerande och humanistiska och ateistiska grundvärderingar i kombination med försvar för revolutionärt våld.[123] Med åren försökte Marx och Engels mota bort de medlemmar som hyste kristna, esoteriska och konspirationsmässiga attityder. De byggde en internationell organisation med medlemsdemokrati, propaganda riktad till vanliga arbetare och politiska strategier baserade på verklig kunskap om historiska situationer och samhällsutvecklingar. Istället för "Alla människor är bröder!" blev slagordet "Proletärer i alla länder, förenen eder!"

I *Det kommunistiska partiets manifest* eller *Kommunistiska manifestet* eller kort och gott *Manifestet*, förmodligen socialismens viktigaste text, publicerad 1848, finns spår av konspirationernas otåliga, dådkraftiga mentalitet, men där dominerar snarare de samtidiga utopiska kommunisternas förhoppning att majoriteternas hjärtan och hjärnor kan vinnas för det klasslösa samhällets kamp.[124] Samtidigt vurmar Marx och Engels för militant facklig arbetarkamp och revolutionär klasskamp.

De båda tyska socialisterna var inte unika i sin strävan efter organiserad internationalism. Den låg i tiden. Kanske var feministen och socialisten Flora Tristan (1803–44) den allra första att under tidigt 1840-tal planera för ett internationellt och internationalistiskt arbetarsällskap.[125] Men det är Marx, Engels och deras allierade som 1864 lyckas skapa Internationella arbetarassociationen. Franska revolutionens ledande skikt hade sin bas i medelklassen och dess spirande liberalism. Första internationalen, som Internationella arbetarassociationen (L'Association internationale des travailleurs) vanligtvis kallas, var däremot tämligen arbetarklassig. Faktum är att den till ungefär 90 procent bestod av arbetare, bland dem gruvarbetare, vävare och skräddare.[126]

Första internationalen gick i realiteten i graven tillsammans med tusentals parisiska kommunarder 1871. 1889 uppstod den som Andra internationalen, men då var inte längre anarkister och syndikalister välkomna in i den broderliga värmen. I och med första världskrigets utbrott, påhejat av borgerliga politiker och accepterat av socialdemokratiska, dog också denna förening för internationell solidaritet.

De politiska partierna

Idéer och ideal som stöttes och blöttes i de litterära salongerna och diskussionsklubbarna under slutet av sjuttonhundratalet smög sig med tiden in i den framväxande pressen. Under mitten av artonhundratalet användes tidningarna – från ledarsidorna till satirteckningarna – effektivt för att föra fram liberala och socialistiska motiv. De fortsatte sedan att dominera pressen fram till seklets slut, då konservativa, monarkistiska och militaristiska publicister började komma i fatt.

Under mitten av seklet skedde också den definitiva skilsmässan mellan liberaler och socialister. De förstnämnda ville konsolidera de liberaldemokratiska framstegen som gjorts, medan de sistnämnda byggde på en mer ”dynamisk, aggressiv folklig populism”.[127] I Frankrike hade redan på 1840-talet Louis Blanc (1811–82) börjat bygga en organisation som skulle

ta över statsmakten, omvandla staten till en överordnad arbetsgivare och i och med det påbörja nedsläckningen av en ekonomi styrd av pengar och kapitalistisk vinstjakt. Därmed hade socialisterna slagit in på en skakig väg som till slut ledde till bildandet av socialistiska partier i Frankrike. Men skakigt var det. Under 1890-talet fanns det inte mindre än fyra partibildningar med olika ideologiskt stuk (blanquister, syndikalister, guesdister samt possibilister).

Även om vägen inte var spikrak i de tyska länderna heller så blev den rakare än hos ärkefienden. 1863 grundades i Sachsen det parti som tack vare kommande hopslagningar skulle bli världens första massparti och historiens mest tongivande socialdemokratiska parti, Tysklands socialdemokratiska parti (Sozialdemokratische Partei Deutschlands). Dess ledare var den hyllade, ja närmast avgudade, Ferdinand Lassalle (1825–64). Liksom Blanc företrädde Lassalle en statssocialistisk tradition som syftade till att med demokratiska medel erövra statsmakten för att med dess hjälp kunna bedriva rättvis, aktiv fördelningspolitik.

I Hobbes anda såg många på staten som ett värn mot allt ont som kunde drabba undersåtarna i ett land. Filosofen G. W. F. Hegel hade gått längre och uppfattade staten som ett uttryck och redskap för civilisatoriskt framsteg. Den uppfattningen spred sig också bland socialisternas led. Genom staten kunde det universella förnuftet manifestera sig och forma människornas liv. Denna minst sagt positiva syn på staten, på statsapparaten, fick stor betydelse för Lassalle och därmed för den internationella socialdemokratins, och sedermera kommunismens, syn på staten.

Den statssocialistiska hållningen var dock inte självklar för alla.[128] Anarkister har fortsatt att fokusera på statens repressiva sidor. Det är karaktäristiskt för anarkisterna att se behovet av en stat som ett sjukdomstecken i samhället. Speciellt är det förstås behovet av en polismakt som bekymrar dem. Polisen, beskyddande de ägande klassernas intressen utifrån deras lagstiftning, rör sig som ”ett beväpnat band i ett fientligt land”, skriver den anarkismen närstående William Morris.[129]

Marx konflikter med anarkisterna är berömda men på denna punkt är det nog så att han på många sätt stod anarkisterna närmare än de efterkommande socialdemokrater och kommunister vilka i praktiken, och ofta i propagandan, sett staten som ett uteslutande positivt samhällsorgan. För Marx är staten i grunden en institution som förfrämligar människorna från deras verkliga sociala liv. Denna syn på staten har säkert sitt ursprung i Marx egna erfarenheter och iakttagelser av legalt statligt tvång, uppblåst

militarism och autokratiska tjänstemän, men den är också en överföring på staten av en tankefigur från filosofen Ludwig Feuerbach, som vi ska diskutera i kapitel fem.

Trots perioder av förföljelse av partimedlemmar eller till och med förbud mot partierna – berömd är den så kallade socialistlagen i Tyska riket från 1878 till 1890 – växte de politiska partierna närmast lavinartat i storlek och betydelse. Partierna uppfattades av dess anhängare som en form som, i jämförelse med fackföreningarna och sällskapen för ömsesidig hjälp, inte bara akut kunde avhjälpa svårigheter och lidande, utan på sikt även kunde förändra samhället i grunden. I jämförelse med sammansvärjningarna uppfattades de som demokratiska och rationella.

Från fackföreningarnas horisont kunde emellertid partierna uppfattas som en kampform som övergav den grundläggande kampen om makten över arbetsplatserna och som riskerade att tappa kontakten med samhällets verkliga maktcentrum och arbetarnas verkliga livssituation. De som förde fram denna kritik känner vi som (anarko)syndikalister och rådssocialister. Från sammansvärjningarnas horisont kunde partierna uppfattas som en form som snart skulle bli tandlös genom att partipamparna riskerade att i maktens boningar förlora sina ideal och bli småborgerliga. De som förde fram denna kritik känner vi som jakobiner och senare bolsjeviker. Fackföreningsrörelsen – och andra föreningar som arbetade för att här och nu främja arbetarnas konkreta intressen – förblev dock de sammanslutningar som gav stadga åt partierna och utgjorde handgripliga resurser, ytterst i form av strejkvapnet.

Partiväsendet hade i vilket fall framtiden för sig. Företeelser som den snabba industrialiseringen av verkstäderna, den begynnande mekaniseringen av jordbruket, ångmaskinen, telegrafen och annan ny teknologi i kombination med urbaniseringen tycktes under 1870- och 80-talen ha gjort svärmiska kuppmakare och överspänt idealistiska utopister obsoleta. Istället för humanismens klassicistiska kulturarv (Libera, Herkules, den frygiska mössan etcetera) blev arbetarrörelsens språk och metaforer alltmer präglade av dynamiken, industrin och maskinen. Den ledande organisationsformen blev ”partiapparaten”.

Men det faktum att de socialdemokratiska partier som bildas under 1870–80-talen, och som 1889 kom att organisera sig i den marxistiskt dominerade Andra internationalen, blev alltmer rationella, taktiska och profana i sin organisationsform och framtoning, hindrade inte att en ny sorts romantik kom att fylla deras själars lungor. En rad utopiska succé-

romaner, med Edward Bellamys *En återblick. Sociala iakttagelser efter ett uppvaknande år 2000* (*Looking backward: 2000–1887*, 1888; på svenska redan 1889) som den allra mest populära, tog vid när äldre symboliska världar gav vika. Legeringen av realistiska och praktiska angelägenheter med utopiska drömmar och planer är i mångt och mycket det som kännetecknar socialdemokratin under perioden från Pariskommunen 1871 fram till första världskriget 1914. Den märks inte bara i de politiska manifesten och allmänna diskurserna, utan även i de konstnärliga och propagandistiska uttrycken.

År 1895 noterar Karl Kautsky att det knappt finns ett enda hemligt revolutionärt sällskap kvar.[130] Skälet han anger för deras bortdöende är att alla revolutionärer nu har insett att polisen genast infiltrerar och underminerar den sortens organisationer. Enda vägen framåt går således genom partibyggande, hävdar den socialdemokratiske ledaren. På det hela taget är nog hans iakttagelse korrekt, men den har också lite av önsketänkande över sig. När allt kommer omkring hade det inte gått mer än tio år sedan den revolutionära cellen Folkets vilja (Narodnaja volja) mördade tsar Alexander II. Fem år senare mördade anarkisten Gaetano Bresci den italienska kungen Umberto I. Sex år senare sköt ensamvargen Leon Czolgosz den amerikanska presidenten William McKinley.

Så trots socialdemokratins framgångar med att etablera en kraftfull demokratisk partiapparat i nära samarbete med facket, riskerade fortfarande socialismen att förknippas med vettvilliga dynamitarders våldsdåd. Efter krigsutbrottet 1914, då hyllandet av arbetarnas internationalism för alltför många socialdemokrater med makt visade sig vara tomma ord, fick dessutom sammansvärjningarnas form nytt liv: först genom bolsjevismen, tjugofem år senare genom maoismen och sedan genom 1970-talets nationella befrielse- och terroristgrupper.

Vid sidan av bland annat sekularistsällskapen, fackföreningarna och konspirationsgrupperna utgör alltså partierna en viktig del av det sekulära politiska livets organisationsformer. Men partierna är inte bara ett resultat av en sekularisering, utan har själva fört vidare de sekularistiska idéerna. Dit vänder vi nu vår blick.

Partiernas sekularism

Marxisternas sekularism

I kölvattnet av Wienkongressen 1814–15, vilken syftade till att vrida tillbaka klockan till tiden före revolutionerna eller åtminstone till att återställa de mest bärkraftiga pelarna av *l'ancien régime*, det vill säga kyrkan, monarkin och aristokratin, började furstarna nära en dröm om att de restaurerade nygamla nationerna skulle ta gestalt som ”kristna stater”. En som menade att det aldrig kommer ske var Karl Marx. Enligt honom kommer den moderna staten att övergå i ”den *ateistiska* staten, den *demokratiska* staten, den stat som degraderar religionen till ett element bland andra element i det borgerliga samhället”.[131] Ty i det borgerliga samhälle som håller på att bildas kommer inte kapitalister, industrimagnater, bankfolk och handelsmän att tillåta att kristna dogmer och betänkligheter står i vägen för vinstintresset. Religion kommer *ovillkorligen*, på grund av historiens inneboende drivkrafter, att förskjutas till privatsfären. Marx resonemang, kanske mest pregnant formulerat i inledningen till ”Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin” (”Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, 1843; på svenska 1978), är alltså inte i första rummet ett försvar för sekularismen som sådan, utan ett argument för att sekulariseringen är en ofrånkomlig följd av kapitalismen.[132]

I Första internationalen argumenterade Marx tillsammans med Engels för uppfattningen att inga religiösa övertygelser, vilka de än må vara, skulle få ligga till grund för att vägra en person eller organisation medlemskap i internationalen.[133] Eftersom religiösa förvillelser inte är det primära problemet, menade de – den positionen innehas istället av exploaterande ekonomiska och orättvisa sociala strukturer – vore det dumt att fokusera på folks världs- och livsåskådningar.

> Det religiösa återskenet av verkligheten kan över huvud taget endast försvinna, när villkoren i människornas praktiska vardagsliv dagligen återspeglar klara, förnuftiga förhållanden mellan människorna inbördes och mellan människorna och naturen.[134]

De menade också att om internationalen eller någon av dess underorganisationer anammade en ateistisk trosförklaring skulle det säkerligen skrämma bort en hel del personer som annars skulle se med sympatiska ögon på deras program. Engels: ”En sak är säker: den största tjänst man

idag kan göra Gud är att deklarera att ateism är en erforderlig trosuppfattning" för medlemskap i socialistiska föreningar.[135]

För de socialister som snart kom att kallas "marxister" är det alltså med emfas kapitalisterna och borgarklassen, icke kyrkan och prästerna, som är ärkefienden. Trots att delar av allmänheten uppfattade Första internationalen som en förening för gudsförnekare blev den under Marx ledning alltså inte det. Till anarkisternas besvikelse.

Den inställning som Marx och Engels företrädde i Första internationalen kom att i grunden påverka de socialdemokratiska partier som bildades under andra halvan av artonhundratalet. Faktum är att många av de ledande socialdemokraterna själva hade en alltigenom naturalistisk livssyn, men att de i akt och mening att ena arbetarna politiskt lät de existentiella debatterna sjunka undan – om de inte helt enkelt fann alla sådana debatter meningslösa. Det officiella synsättet blev därför: politik gäller det allmänna, det offentliga och statliga; religion hör hemma i hemmet och i kyrkorummet.

Med tiden fick denna sekularism en ikonisk formulering i den tyska socialdemokratins Erfurtprogram från 1891:

> Deklaration om religion som en privatfråga. Avskaffandet av användningen av offentliga medel till religiösa och kyrkliga ändamål. De kyrkliga och religiösa samfunden ska gälla för privata föreningar som helt och hållet sköter sina egna angelägenheter.[136]

Deklarationen slår alltså fast att vad folk tror på i existentiella frågor, deras livssyn, ligger bortom det politiska. Samtidigt ska det religiösa livet inte få stöd av allmänna medel, utan enligt amerikansk modell klara sig självt och vara autonomt. Ståndpunkten var inte oomtvistad. Bara ett år tidigare, under partikongressen i Halle, hade det motionerats om att införa ateism i partiprogrammet.[137] Motionen hade avslagits och istället kom alltså Erfurtformuleringen att bli vägledande.

Liknande försvar för det privatkulturella livets och tänkandets helgd har sedan varit regel bland socialdemokrater.[138] Ett citat från den italienske socialisten (sedermera fascisten) och kriminologen Enrico Ferri från 1903 kan belysa det:

> Men socialister behöver inte direkt medverka till den antiklerikala propagandan. De är fritänkare och måste därför respektera tron hos seriösa troende, inte minst om dessa är bönder, för hos dem går ingen antiklerikal propaganda hem. De skulle

missta den för antireligiös propaganda och då skulle de inte lyssna på den socialistiska lärans sanningar. […] Det förefaller mig därför bäst om Socialistpartiet inte tar några initiativ vad gäller antiklerikal agitation. Det bör kontinuerligt och noggrant fortsätta med socialistisk propaganda, vilket skapar och erövrar socialistiska medvetanden.[139]

Ferri ansåg vidare att socialister ska avstå från att kritisera religion eftersom den ändå är dödsdömd i och med att ett nytt samhälle håller på att födas. De religiösa behoven kommer då att få världsliga lösningar. Och vem kommer egentligen sakna religionen? Arbetaren är glad när han slipper kyrkbesök, katekesförhör och predikningar och borgaren har egentligen aldrig varit speciellt religiös. Borgaren kan dock tänkas komma att sakna religionen som ”ett instrument för politisk dominans”.[140]

Ibland har denna taktik förts fram i kombination med att man har känt ett behov av att visa att man minsann inte helt och hållet har glömt bort den antiklerikala förbittringen. Man har därför velat markera mot konservativa religiösa organisationer och diskurser. Så här skriver den tongivande polsk-tyska socialdemokraten Rosa Luxemburg 1905:

Socialdemokraterna hos oss, liksom över hela världen, håller fast vid grundantagandet att människans samvete och övertygelser är heliga och okränkbara. Det står alla fritt att hysa den tro och den övertygelse som gör dem lyckliga. Ingen får förfölja eller skymfa människors religiösa övertygelser. Så menar socialdemokraterna. Och det är av den anledningen som de även manar hela folk till kamp mot den tsaristiska regeringen, eftersom den gör våld på människors samveten och förföljer katoliker, unitarier, kättare och icke-religiösa. [– – –] Socialdemokratin tar inte ifrån någon deras tro och bekämpar inte religion! Tvärtom, den kräver total samvetsfrihet för alla och envar och respekt för varje trosbekännelse och varje övertygelse. Likväl, när prästerna missbrukar predikstolarna som redskap i den politiska kampen mot arbetarrörelsen då vänder sig arbetarna mot dem liksom de gör mot alla som är fiender till deras rättigheter och befrielse. Den som stödjer utsugare och förtryckare, och som försöker att odödliggöra dagens skändliga samhällsordning, är folkets dödsfiende oavsett om han bär prästkappa eller polisuniform.[141]

Denna hållning har i stort sett blivit de socialdemokratiska partiernas principiella hållning fram till dags dato.

Bolsjevikerna följde initialt en liknande sekularistisk väg, men gick längre. Redan 1918 separerar de stat och kyrka, förbjuder religiös uppfostran i skolan, avlägsnar religiösa symboler från det offentliga rummet, nationaliserar kyrkliga egendomar samt gör födelse, äktenskap och död till civila frågor. Företrädare för rysk-ortodoxa kyrkan svarade med att helvetets alla

pinor väntade bolsjevikerna efter livet.[142] Under inbördeskriget, då flertalet präster drömde om en seger för den vita sidan, blev konflikterna än mer tillspetsade. Där bolsjevikerna segrade avrättades präster som hade gett religiös legitimitet åt den gamla maktordningen och den konservativa moralen. Under Stalins stora utrensningar (1934–38) ingick prästerna åter bland offren, förmodligen dödades tiotusentals av dem.

På grund av dess unikt tragiska historia vill jag i sammanhanget erinra om den judiska Bundrörelsen som i framförallt Östeuropa kämpade för fackliga och socialistiska mål och för vårdandet om jiddischkulturen, samtidigt som den var programmatiskt sekularistisk.[143] Även i tider med extremt stark medvind för politisk nationalism stod de emot och hyllade internationalismen. Till och med efter andra världskriget och Förintelsen, då antalet medlemmar var reducerade till ett minimum, rörelsen låg i spillror och ett hopp om en väg bortom stalinism och kapitalism var svagt, stod medlemmarna fast vid sekulär internationalism och kritiserade bildandet av den sionistiska staten Israel.

Den franska laicismen

Under artonhundratalet transformerades den rousseauanska idétraditionen till det som idag är känt som den typiska franska sekularismen, laicismen (*la laïcité*). Åskådningen innebär inte rakt av statens neutralitet, som en formell organisatorisk stomme, utan inkluderar tanken att samhället behöver en symbolisk ideologi, en samkultur, för att fungera.

I Frankrike var under artonhundratalet borgerliga politiker ofta anhängare av laicismen och inte sällan var de militant antiklerikala. Socialisterna likaså. Men runt sekelskiftet blev de sistnämnda splittrade i frågan. Jean Jaurès-socialisterna hävdade på laicistisk grund att kyrkans inflytande skulle kringskäras med hjälp av en lag byggd runt de mänskliga rättigheterna. De hävdade vidare att Frankrikes officiella symboliska värld måste välja väg – den kan inte förbli både kristen och republikansk. Mot dem stod de mer ortodoxt marxistiska Jules Guesde-socialisterna. De såg alltför aggressiva angrepp mot kyrkan och religionen som ett distraherande sidospår till den överordnade klasskampslinjen, kanske kunde antiklerikalismen till och med komma att bli ett nytt slags opium för folket.[144]

Till laicismens största segrar måste vi räkna skilsmässan mellan stat och kyrka 1905 och ordalydelsen i första paragrafen i den rådande franska konstitutionen. Den slår fast att den galliska tuppens land är en sekulär nation: ”La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale.”



Från vänster till höger, uppifrån och ner: Revolutionär kokard från franska revolutionen. När Tysklands socialdemokratiska parti och dess symboler var förbjudna 1878–81 började sympatisörer bära röda rosor på kavajuppslagen, här ett märke från Franska arbetarepartiet. Walter Cranes utkast till ett emblem för ”Socialisternas världsordning” från 1915. Nuvarande Socialistinternationalens emblem som förenar rosen med den knutna näven.

Laïque kommer alltså till och med före ”demokratisk” och ”social” (men efter ”odelbar”). Det är också laicismen som bildar bakgrunden till de lagar som under tjugohundratalet har antagits i Frankrike och som förbjuder religiösa symboler i skolor. Religiösa symboler får enligt dessa inte finnas i statliga sammanhang (på skolor, universitet, ministerium och liknande) därför att, så säger den laicistiska logiken, endast en enda symbolisk ideologisk kultur, den republikanska, ska råda där.

Stödet för laicismen har alltid varit stort bland såväl borgerliga som socialistiska partier i Frankrike. Än idag kan vi se att i jämförelse med socialister i andra europeiska länder är de franska snabba att försvara det franska kulturarvet och stödja bevarandet och skapandet av en gemensam samkultur. Dagens starkaste vänsterpolitiker, Jean-Luc Mélenchon (född 1951), är Jaurès-anhängare. Till symbol för sin rörelse har han valt en bokstav från grekerna, demokratins och filosofins folk. Symbolen är ϕ, lilla fi eller phi. Den kan inte bara utläsas som en akronym för hans rörelse, La France insoumise, utan även tolkas som början på ordet (upplysnings)filosofi, teologins vedersakare. Dessutom kan den med lite schysst kalligrafi ritas så att den ser ut som en person med knuten näve. ϕ symboliserar därtill gyllene snittet: Mélenchon är frimurare i ett land där frimureriet av tradition är politiskt radikalt och ateistiskt (se kapitel tre).

Sekularistisk kommunism

På grund av de nationella socialdemokratiska partiernas uppslutning bakom det patriotiska vapenskramlandet, och slutligen första världskrigets krigsutbrott, splittrades den internationella socialdemokratiska rörelsen, förkroppsligad i Andra internationalen (1889–1916). Först avskilde sig en vänstersocialistisk falang, den så kallade Zimmerwaldrörelsen, som framförallt var antimilitaristisk och ofta stöddes av de nationella kvinno- och ungdomsförbunden. I några länder bildades 1917 vänstersocialistiska utbrytarpartier, däribland Tysklands oberoende socialdemokratiska parti och Sveriges socialdemokratiska vänsterparti.

Därnäst blev den bolsjevikiska oktoberrevolutionen en vattendelare. De grupper av socialdemokrater som försvarade bolsjevikernas statskupp, styrelsesätt, uppbyggelsearbete och krigsansträngningar anslöt sig efter några år till Komintern (Kommunistiska eller Tredje internationalen, 1919–43). De började kalla sin ideologi för ”kommunism”, ett ord som haft stor spridning under mitten av artonhundratalet, framförallt genom Étienne Cabets ikariska kommunism (se kapitel två) och Marx och Engels mate-

rialistiska kommunism. Ordet hade varit mindre i bruk under slutet av artonhundratalet då det hade kommit att förknippas med våld, upplopp och kuppförsök.[145]

Även om skillnaderna mellan socialdemokrati och kommunism var avsevärda vad gällde till exempel bedömningen av de kapitalistiska ländernas beständighet, synen på parlamentarisk demokrati och förhållandet till nationalism, ärvde kommunisterna socialdemokraternas sekularism. Som vi ska se längre fram fanns det visserligen en inflytelserik falang inom bolsjevikpartiet som hävdade, likt en gång Rousseau, att det kommande kommunistiska samhället kommer att behöva en ny "religion", en ny samkultur. Men den falangen gick inte segrande ur striden om partiets religions- och kulturpolitik.

Segrade gjorde däremot Vladimir Iljitj Uljanov Lenin (1870–1924). När diskussionerna om partiets religions- och kulturpolitik var som mest intensiva runt 1905 höll Lenin fast vid linjen från Marx och Engels. Huvudlös antiklerikalism och ateistpropaganda riskerar att äventyra vanligt fromt folks beredvillighet att ställa sig bakom en politik för förbättrade arbetsförhållanden, högre lön och i längden avskaffandet av löneslaveriet.[146] Så även om Lenin, liksom de allra flesta av de ledande ryska socialisterna, själv var ateist, och egentligen ville ha bort kyrkan från undervisningen, forskningen, konsten och kulturen, så kunde inte denna livssyn få ligga till grund för en religionspolitik som kunde försvåra för det politiska handlande som på sikt skulle förbättra folks materiella liv. Och dessutom: om deras liv blev mindre outhärdliga, skulle gudstron säkert snart tappa mark utan att man bedrev en ateistpropaganda som riskerade att slå slint och provocera fram religiösa motreaktioner.

I samband med revolutionen 1905, långt före det bolsjevikiska maktövertagandet, hade emellertid Lenins antiklerikala känslor tagit överhanden och hans position hade då en mer dubbel karaktär. Staten ska vara neutral och tolerera religiösa idéer och grupper i civilsamhället, hävdade han vid den tiden, men partiet som ideologisk rörelse måste ta ställning i livsåskådningsfrågor och det ska arbeta för vetenskap, naturalism och ateism. Hans tongivande resonemang är värt att citera utförligt:

> Vi kräver att vad staten anbelangar ska den hantera religion som en privatsak. Men vi kan under inga omständigheter därmed acceptera att vårt parti betraktar religionen som en privatsak. Staten skall inte lägga sig i religionen och samfunden får inte ha några som helst förbindelser med statsmakten. Var och en måste vara i sin fulla rätt att bekänna sig till vilken religion han önskar eller att vara utan, det vill säga

> ateist, vilket för det mesta är sant för socialister. All form av diskriminering mot medborgare på grund av deras religiösa tro är helt oacceptabel. Till och med registrerandet av medborgarnas religiösa tillhörighet i officiella dokument bör utan tvekan upphöra. [– – –] Vad det socialistiska proletariatets parti anbelangar är religion ingen privatsak. Vårt parti är ett förbund av klassmedvetna, avancerade kämpar som eftersträvar arbetarklassens frigörelse. Ett sådant förbund kan inte och får inte vara indifferent för bristen på klassmedvetenhet, för okunnigheten och för obskurantismen som kommer till uttryck i religiösa trosföreställningar. Vi kräver fullständig skilsmässa [engelska *disestablishment*; ryska *otdelenija*, ”uppdelning”, ”differentiering”] av kyrkan [från staten] för att kunna bekämpa den religiösa dimman med hjälp av ideologiska, och enbart ideologiska, vapen, med hjälp av vår press och våra ord. [– – –] Men under inga omständigheter får vi begå misstaget att formulera de religiösa spörsmålen i abstrakta, idealistiska termer, som ”intellektuella” spörsmål oavhängiga klasskampen, vilket är vanligt att radikala demokrater från bourgeoisien gör. Det skulle vara korkat att tro att man i ett samhälle som baseras på en oerhörd utsugning och ett förråande av de arbetande massorna skulle kunna avlägsna religiösa vanföreställningar genom rent propagandistiska metoder. Det skulle vara borgerligt inskränkt att glömma bort att det religionens ok som tynger mänskligheten enbart är en produkt och en återspegling av samhällets ekonomiska ok. Med aldrig så stort antal pamfletter eller med aldrig så stort antal predikningar kan proletariatet bli upplyst, om det inte först har blivit upplyst av sin egen kamp mot kapitalismens mörka krafter. Endräkt i de förtryckta klassernas genuint revolutionära kamp för att skapa ett jordiskt paradis är viktigare för oss än endräkt i proletära åsikter om ett himmelskt paradis. Det är av den anledning vi inte har lyft fram, och inte ska lyfta fram, ateism i partiprogrammet. Det är av den anledning vi inte hindrar, och inte ska hindra, proletärer som fortfarande har kvar de gamla vanföreställningarna från att gå med i vårt parti.[147]

I linje med Lenins argumentation blev Sovjetunionen en sekulär, inte en antireligiös eller ateistisk, stat. Även medlemskap i kommunistpartiet förblev öppet för alla oavsett livsåskådningsövertygelse. Men som vi vet kom inte denna formella tolerans att bli de sovjetiska och östeuropeiska medborgarnas vardag.

Så gott som alla kommunistpartier, liksom deras socialdemokratiska kusiner, har anammat den sekularistiska hållningen. Undantagen är den ateistiska linje som det kubanska kommunistpartiet följde fram till 1991, då religiös tro avlägsnades som ett hinder för medlemskap, och det kinesiska som har fortsatt att deklarera sig ateistiskt. Men även i Kina finns konstitutionell religionsfrihet. En paragraf i Folkrepubliken Kinas konstitution från 1982, artikel 36, som lär gå tillbaka på ett uttalande från Mao,[148] specificerar:

> Medborgarna i Folkrepubliken Kina skall ha religionsfrihet. Inget statligt organ, samhällelig organisation eller individ ska tvinga medborgarna att tro på eller inte

> tro på någon religion, inte heller får de diskriminera medborgare som tror på någon eller ingen religion. Staten skall värna normala religiösa aktiviteter. Ingen får använda religion i syfte att störa den allmänna ordningen, skada medborgarnas hälsa eller motverka statens utbildningsväsende. Religiösa grupper och religiösa angelägenheter får inte kontrolleras av utländska makter.[149]

Men liksom i Sovjetunionen har som bekant även i Kina antireligiösa kampanjer bedrivits med regimens goda minne, eller till och med i dess regi. Under kulturrevolutionen (1966–71/76) drabbade rödgardisternas kampanjer inte bara feodala kvarlevor och nya ledarskikt, utan även religiösa sedvänjor och tempel. Till exempel skändades Konfucius begravningsplats 1966. Motarbetandet av tibetansk buddhism och uigurisk islam, liksom av en nyreligiös grupp som falungong, är också väldokumenterat.

Folksocialistisk sekularism

I en föreläsningsserie som Axel Hägerström höll 1908–09, utgiven 1946 som *De socialistiska idéernas historia*, använder den berömde svenske filosofen en passant ordet ”folksocialism”.[150] Jag plockar upp det och skänker det innebörden ”socialism hos de som inte innehar några ledande positioner inom den socialistiska rörelsen, vare sig fackligt, partiorganisatoriskt, intellektuellt eller annorledes”. Var också, kan vi nu fråga oss, folksocialisterna säkra på att en sekularistisk inställning var den klokaste? Trots att ingen kraft gjort mer för att gynna sekulariseringen av våra samhällen – förutom förmodligen vetenskapen, på grund av dess övertygande sanningsproduktion, kopplingar till teknikutveckling och därmed sammanhängande prestige, samt möjligen kulturindustrin, på grund av dess bifall åt inomvärldsliga, ofta hedonistiska, ideal – så vet vi inte mycket om vanliga socialisters inställning.

Medan det går att finna vetenskaplig litteratur som behandlar medelklassdominerade föreningar för sekularism, ateism och humanism är det desto svårare att finna uppgifter om på vilka konkreta sätt medlemmar av arbetarklassen började, i varierande grad, tvivla på prästernas läror och på gammalt skrock.[151] Och hur de istället blev övertygade om förnuftets, vetenskapens och medicinens förtjänster. Rimligtvis var detta en process som hade mindre med mötet med abstrakta idéer och förfinat kritiskt tänkande att göra och desto mer med konkreta praktikaliteter såsom ny teknik och läkemedel.

Men några inblickar i den vanlige arbetarens syn på religionens funktion i samhället kan vi få. I *Den arbetande klassens läge i England* från 1845







På uppslaget: Förskonade från religiös symbolik hedras andra världskrigets sovjetiska segrare och offer i Treptowerparken i Berlin. Det omfångsrika krigsmonumentet, ett slags den okände soldatens grav, är formgivet av Jakov Belopolskij och har den hakkorskrossande ryske soldaten "Befriaren", med den räddade tyska flickan (överst), samt den sörjande "Möderneslandet" (nedanför) som poler. Monumentet i Treptower anses bilda en geopolitisk triptyk med monumenten i Volgograd (före detta Stalingrad) och Magnitogorsk i Uralbergen.

beskriver Engels den engelska socialismen som ”det mest beslutsamma uttrycket för den religionslöshet som råder bland arbetarna” och berättar om de arbetare han umgåtts med att om arbetaren …

> … händelsevis har någon religiös uppfattning, har han det bara till namnet, inte ens i teorin. I praktiken lever han för denna världen och strävar efter att göra sig hemmastadd i den. Alla bourgeoisiens skribenter är ense om att arbetarna inte är religiösa och inte går i kyrkan. Undantagen från denna allmänna regel är irländarna, en del gamla människor, och halvborgarna, tillsyningsmännen, förmännen och liknande. Men bland massorna råder nästan genomgående en fullkomlig likgiltighet för religionen, eller på sin höjd ett spår av deism som är alltför outvecklad för att vara mer än bara ord, eller en vag fruktan för orden fritänkare, ateist o.s.v.[152]

Inblickar i den engelska arbetarklassens förhållande till tro får man också tack vare väldokumenterade klassiker såsom Eric Hobsbawms *Primitive rebels. Studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries* (1959) och E.P. Thompsons *The making of the English working class* (1963). De ägnar religiösa stämningar hos proletariatet stor uppmärksamhet. Dock inte alltid på ett sätt som gör en religionshistoriker tillfreds – både Hobsbawm och Thompson är skolade i en marxistisk tradition där religiositet är något oförnuftigt och närmast pinsamt.[153]

Runt sekelskiftet 1800/1900 uppfattade en handfull inflytelserika socialistiska författare i Förenta staterna att arbetare nu vanligtvis var sekulära eller att de i alla fall hade ett slags naturlig fallenhet för den åskådningen.[154] På franskt territorium vittnar under nittonhundratalets första årtionde Marx svärson Paul Lafargue om arbetarnas, enligt honom, inneboende apatiska hållning till religion.[155] Det finns andra vittnesbörd om att fransk arbetarklass runt sekelskiftet verkligen var djupt antiklerikal och såg på prästerna som överhetens andliga konstaplar.[156] Men säkra bedömningar är svåra att göra. I ett traditionellt religionsskeptiskt landskap som Böhmen, där antiklerikala utgjutelser var frekventa och militant socialism snabbt vann insteg, uppgav 1910 enbart 0,13 procent att de var ateister.[157] Dock var kyrkogången på starkt avtagande.

Skeptikernas uppfattningar

Det är under Napoleoneran som en motreaktion till franska revolutionens republikanska, demokratiska, humanistiska, liberala, socialistiska och nationalistiska tendenser börjar formeras och artikuleras. Den kom till uttryck i konkret politisk form genom Wienkongressen. Motreaktionen kom också i teologisk, religiös och kulturell form. Inte minst sekularismen, ofta tolkad som gudsförnekelse, stod i skottgluggen för dessa intellektuella och konstnärliga angrepp.

Hur skulle en skeptisk observatör, en person som med ogillande bevittnade socialismens framväxt och periodvis explosionsartade tillväxt, tackla den sekularistiska hållningen? Det kan tyckas vara rätt besvärligt att finna den svaga punkten i uppfattningen att vissa saker är politiska, medan andra – såsom kyrkogång, dop, bön och drömmar om frälsning – tillhör en religiös sfär. Är du emellertid anhängare av föreställningen att varje samhälle behöver stadgas med hjälp av en teokratisk styrelseform (av en kung av Guds nåde eller av Kristus ställföreträdare på jorden) och att varje social och kulturell sfär i samhället måste impregneras med gudfruktighet och med hävdvunnen moral, går det fint att nagelfara varje projekt som avser att splittra tillvaron i en religiös och en politisk sfär.[158] Om politiska angelägenheter, liksom sociala och kulturella sysslor, officiella och privata, kan och bör underställas en högre sfär, en ordning som bygger på himmelska påbud och föreskrifter, är sekularismen utan tvekan en bakvänd väg att slå in på. En ordination som föreskriver att Gud, den heliga skriften och prästerskapet upphör att tjäna som pelare och vägledare kan bara leda åt ett håll: mot moralisk upplösning och civilisationens förfall. Denna sorts kritik mot sekularism och sekularisering har varit en stapelvara under den moderna epoken.

Om vi återvänder till franska revolutionen så yppade det sig en rad möjliga angreppspunkter mot de liberaldemokratiska revolutionsidealen. Man kunde förstås alltid hävda att vanligt folk är obildade och oborstade kanaljer som bara ska hålla käften och lyda. Kvinnor är som bekant hysteriker som ska stå vid spisen och föda barn, inte påverka historiens gång. Mänskliga rättigheter är fånerier som strider mot allt man vet är sunt och rätt. Och så vidare.

För de reaktionära krafterna var det dock angeläget att formulera genomtänkta och retoriskt effektfulla försvar för den gamla ordningen och för strävan att återupprätta en nygammal ordning. Och i den motelden

spelade synen på religion en central roll. Det handlade om relationen mellan uppenbarelse och förnuft, om religionens sanning, om dess sociala funktion samt om dess existentiella värde.

Enligt en av de mest berömda agitatorerna mot upplysningens beundran för förnuftet, greve Joseph de Maistre (1753–1821), var det flirtandet med scientistiska, materialistiska och ateistiska idéer, också bland aristokrater och samhällets främsta, som hade vållat den blodiga samhällsomstörtningen.[159] Upplysningen var i Maistres och hans bundsförvanters ögon ett utbrott av mänsklighetens urgamla synd: hybrisen. Det är en synd som regelbundet har återkommit alltsedan Adam, Eva och Ormen. Den kan enbart betvingas av att man accepterar mänsklighetens litenhet och underkastar sig sanna auktoriteter.

Den reaktionära romantiske skalden Novalis (1772–1801, egentligen Georg Philipp Friedrich von Hardenberg) var inne på samma linje: det är människornas övermodiga tro på sin egen förmåga som leder dem fel.

> O, måtte andarnas ande uppfylla er och ni avstå från denna dåraktiga strävan efter att forma historien och mänskligheten och den er riktning. Är den ej självständig, är den ej mäktig av egen kraft, så gott som oändligen älskansvärd och profetisk?[160]

Som ett brev på posten kommer skräckvälde alltid under perioder då människorna tror att de kan klara sig utan Gud och att de kan bemästra och förbättra den av Herren skapade världen. Hybris straffar den högste, Jahve som Zeus, direkt. Det är genom uppenbarelsen och föregångarnas samlade erfarenheter, vilka utgör traditionens nerv, som sanningen når människorna, inte genom enstaka personers funderingar.

En annan tankegång hävdade att religion är helt avgörande för samhällets stabilitet – däri hade radikalen Rousseau rätt. En statsmakt byggd på upprorsförsök och profan folkmakt försöker att stödja sig med stöttor mot den låga marken. Men det håller inte. Novalis igen:

> Alla era stöttor är för svaga när en stat behåller sin tendens mot jorden, men knyt den genom en högre längtan mot himlens höjder. Giv den ett förhållande till världsalltet, och ni har i den en aldrig utmattad fjäder, och ni kommer att få se era bemödanden rikt lönade.[161]

Sekularisterna – vilka för kontrarevolutionens förkämpar framstår som strängt taget identiska med gudsförnekare och kättare – tycks ha förbisett en avgörande sak vad gäller samhällsbyggande: de olika beståndsdelarna av

samhället, de olika sociala och kulturella sfärerna – däribland alla hundratusentals individer, alla med olika intressen, viljor och drömmar – drar inte nödvändigtvis åt samma håll. Det faktumet får till följd att ett samhälle utan en religiös överbyggnad kommer att falla samman som ett korthus, förr eller senare.

En stabil ordning byggs uppifrån och ned. Och överst är Gud. Och under Gud, om man får tro katolikerna, påven. I encyklikan *Immortale Dei* från 1885 förklarar påven Leo XIII:

> Men på samma sätt som inget samhälle kan hålla samman om inte någon befinner sig över det och instruerar alla att ärligt sträva efter det som är bäst för alla, måste varje politik för samhällskroppen i stort vägledas av en styrande auktoritet. Och denna auktoritet, icke mindre än samhället självt, har sin källa i naturen och har därmed följaktligen sin källa i Gud som Skapare. Därav följer att all offentlig makt måste utgå från Gud. Ty endast Gud allena är världens sanna och högsta Herre. Allt, utan undantag, måste underordna sig Honom och måste tjäna Honom, på så sätt att vem som än har rätt att härska har den rätten från en enda källa, nämligen Gud, alltets suveräna Härskare. ”Ty det finns ingen överhet som inte är av Gud” (Rom 13:1).[162]

Påvedömet och katolicismen är garanter för att inte irrläror som den individualistiska protestantismen sprids och splittrar folk och samhällen och furstarnas rätt att härska är enligt denna konservatism teologiskt sanktionerad: ”Försynen [har] satt dem över de europeiska folkens huvuden.”[163] Från furstarna och från den högsta bland de höga – konungen, nationens heliga centrum – utgår en kraft som kan upprätthålla samhällsordningen och befästa de etablerade institutionerna.

För lärda herrar och damer som under slutet av sjuttonhundratalet mest rörde sig i de litterära salongerna och vetenskapliga societeterna i Paris och London var det inte svårt att tro att religion bara var prästernas munväder och att den därför kvickt kunde avlösas av en mer förnuftig världsbild. Men efter att delar av dessa kotterier förlorat huvudena på Paris torg så var behovet av en disciplinerande gudsfruktan inte lika lätt att avfärda. Ty ur frihet tycktes inte dygd uppstå automatiskt.

En makt ytterst baserad på gudomligt stöd och auktoritet är, lärde kontrarevolutionens förkämpar, den enda garanten för att individerna agerar moraliskt, eftersom människorna är fallna varelser och har böjelse för dödssynderna, för högmod, girighet, vällust, avund, frosseri, vrede och lättja. Något sådant som ett civilsamhälle, en offentlig kultur eller privatsfär bör alltså inte existera vid sidan av den från ovan utgående religionen.

Om folk inte förstår att uppskatta värdet och innebörden av den gudomliga uppenbarelsen och av traditionen, inte inser religionens samhälleliga funktion och inte heller dess etisk-existentiella betydelse, återstår ännu ett argument: Revolutionärerna måste bekämpas eftersom de är i Djävulens sold. Det finns en ”satanisk sida” som skiljer franska revolutionen ”från allt vi tidigare skådat och allt vi förmodligen kommer att få skåda”, menade Maistre.[164] Visade inte samhällsomstörtningen i Frankrike, skräckväldet, med önskvärd tydlighet att demoniska krafter hade släppts loss? Om någon tvivlade på om biskoparna, påvarna och furstarna hade Gud på sin sida, kunde man åtminstone vara viss om att jakobinerna hade Djävulen på sin. Vi ska återkomma till detta argument när vi i kapitel tre möter kritiken mot revolutionär esoterism och frimureri.

De kontrarevolutionära tänkare som började formulera sin ideologi i kölvattnet av revolutionen lade grunden för en konservativ traditionalism som har bestått till dags dato. Den i längden mest uppmärksammade konservatismen kom dock inte från de teologiska försvaren för påven, utan från Edmund Burkes *Reflektioner om franska revolutionen* (*Reflections on the revolution in France*, 1790; på svenska 1982). I pamfletten företräder Burke åsikten att samhället och människorna är så komplexa och varierande att endast sedan länge beprövade traditioner, seder och styrelseskick fungerar. Samhällsexperiment leder till kaos.

Periodvis har den konservativa ideologin varit försvagad, till exempel under perioderna 1848–1914 och 1945–1989, under andra perioder har den blivit inflytelserik. Dess bastion har varit väletablerade och mäktiga organisationer såsom romersk-katolska kyrkan, protestantiska statskyrkor, sammanslutningar av rabbiner, mullor och brahminer, men också folkreligiösa föreningar liksom en del frikyrkor.[165] Det faktum att den katolska väckelsen har avklingat sedan artonhundratalet innebär inte att konservativa och traditionalistiska hållningar spelat ut sin roll. Den politiska kristdemokratin har stått sig mycket stark under nittonhundratalet runt om i Europa, även om kristendomens betydelse för ideologin kan diskuteras. Påven Johannes Paulus II betydelse för den östeuropeiska kommunismens fall kan lyftas fram som ett exempel på den kontrarevolutionära katolicismens varaktighet.

Vi ska också påminna oss om att mycket av sökandet efter det som religionsvetaren Steven Wasserstrom har kallat en ”religion efter religion”, det vill säga återuppväckandet av avpolletterade religiösa eller mystiska strömningar, har tagit traditionalistisk gestalt.[166] Det gäller inte minst för den

relativt homogena skolbildning under nittonhundratalet som brukar kallas Traditionella skolan och ses som en modern variant av *philosophia perennis*. Med ryktbara forskare såsom René Guénon, Julius Evola, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Ananda K. Coomaraswamy och Seyyed Hossein Nasr – samtliga forskare vars status inom akademin numera är låg, men desto högre inom högervriden intelligentsia – har den visat sig förvånansvärt livskraftig när den liberal-kapitalistiska hegemonin är i gungning. Likt Maistre och Novalis hoppas dessa forskare att det moderna samhällets form av rationalitet och social upplösning ska visa sig rymma rester av en äldre, sundare, mer högtstående och i någon bemärkelse andlig kultur, vilken kommer att resa sig ur den moderna livsformens aska.

Forskarnas uppfattningar

Historiker, religionsvetare och statsvetare har anammat uppfattningen att religion är lika väsensskild från (socialistisk) politik som Malevitjs ”Svart kvadrat på vit botten” är från ett par slitna innetofflor. Denna uppfattning har, som jag skrev i inledningen, varit helt grundläggande för de strategier som har bestämt det akademiska kunskapssökandet och -förmedlandet. Religion och politik studeras följaktligen inom olika discipliner, med delvis olika metoder och teorier. Ganska uppenbart förutsätter en sådan uppdelning en smal definition av både ”religion” och ”politik”. Sistnämnda betraktas först och främst i termer av en företeelse som rör staten och samhället i stort, dess institutioner och infrastruktur. Om ”politik” däremot skulle tolkas mer brett, i enlighet med feministiska och postmodernistiska teorier som allestädes närvarande maktrelationer, blir uppdelningens tydlighet lidande. Det blir den också om ”religion” förstods brett.

För min kommande diskussion om religion och socialism, religiösa socialister och socialistreligioner – men egentligen också för att få rätsida på vad det mer exakt är sekularisterna som har behandlats i detta kapitel vill sekularisera – behöver vi en ganska detaljerad terminologi. Forskare ser fördelar med olika terminologier. Här följer vad jag finner användbart.[167]

I många läger uppfattade man under artonhundratalet (och senare) socialister som avogt inställda till religion. I synnerhet om socialisterna var anhängare till anarkistiska eller marxistiska läror. Ofta misstänkte man att de till och med predikade gudlöshet, vilket ibland verkligen var fallet (se kapitel fyra och fem). Men inte sällan handlade det om förhastade slutsatser där

sekularism misstogs för ateism. Och det må vara hänt, eftersom ateister understundom dolde sig bakom agitation för sekularism för att undvika de rättsliga påföljder och sociala stigman som de kunde förvänta sig om de var öppna med sina ateistiska övertygelser.

Men sekularism i dess mest spridda och historiskt mest betydelsefulla bemärkelse måste hållas isär från ateism, det vill säga läran att övernaturliga väsen inte existerar. Samtidigt som vi måste vara på det klara med att sekularism och ateism är två vitt skilda läror – förmodligen stödjer majoriteten av alla religiösa individer i stora delar av världen sekularistiska principer – är alltså deras historier intimt sammanflätade.

Vi ska vidare vara medvetna om att sekularismen erbjuder olika positioner, olika grader av extremism skulle man kunna säga, och dess varianter spelar en stor roll för socialisternas religionspolitiska hållningar – och för deras belackares kritik. En sekularism som syftar till att reducera kyrkans och de religiösa organisationernas inflytande över hur statsangelägenheter, lagstiftning och högre utbildning sköts och verkställs kan vi tala om som ”statssekularism”. Utsträcks sekularismen även till att bli en lära om det välgörande med att avlägsna religiösa dogmer, föreställningar och sedeläror från att styra vetenskapen, journalistiken, det offentliga samtalet, konsten, modet, idrotten och rekreationen kan vi tala om ”kultursekularism”. Om sekularismen går så långt att den helt och hållet vill avlägsna religiös tro och religiösa beteenden från förutsättningarna för individernas personliga själsliv kan vi tala om ”privatsekularism” (som inte är detsamma som ateism, som vi ska se).

Det är viktigt att notera att de som stödjer stats-, kultur- eller privatsekularism inte sällan hyser förhoppningen att all politisk religion, uppbygglig religion eller privatreligiositet kommer att gå upp i rök. Men ståndpunkterna innebär likafullt endast att *ramarna och villkoren* för staten, kulturen och den privata livsåskådningen ska vara sekulära, fria från religionens kontroll. I princip kan till exempel en kultursekularist vara helt nöjd om samtliga konstnärer och utgivare inom konst och massmedier är mormoner och bara målar mormonsk konst och missionerar för Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagars Heliga så länge konstvärlden och mediebranschen är formellt och rättsligt fria från religiös styrning.

De som inte bara vill se ramarna för stats-, rätts- och utbildningsinstitutionerna befriade från institutionell religiös påverkan, utan också bekämpar alla former av politisk religion har historiskt kallats ”antiklerikalister”. Från renässansen och framåt har ”humanism” som kulturprojekt

gått ut på att inte bara få bort religiös censur och fromma pekpinnar, utan också motverka religiös inblandning i konst, kultur och fritidssysslor generellt. Nöjer man sig inte med att möjliggöra för personer att slippa få sina själsliv ockuperade av småpåvar och dito imamer, utan mer därtill vill öka antalet personer i världen som inte har någon religiös tro på något övernaturligt är man en anhängare till ”naturalism”. Beroende på vilken etik naturalismen kombineras med kan den resultera i så väsensskilda livsåskådningar såsom scientism, sekulär-humanism och socialdarwinistisk fascism.

Den icke-religiösa ståndpunkten behöver inte innebära naturalism, det vill säga det som med en negativ term heter ”ateism”. Inte alla förespråkare för att få bort religion från privatsfären vill nödvändigtvis befrämja gudsförnekelse, utan de kan nöja sig med om det uppstår ett generellt ointresse för religiösa spörsmål och diskurser, det vill säga en ”apateistisk”, ”irreligiös” eller ”areligiös” hållning, vilken term man nu finner minst frånstötande. (Ja, egentligen är ju inte det ointresse en person kan känna inför religiösa, och kanske existentiella, samtal ens en ”hållning”, utan en personlighetsfråga och kanske ett livssätt. På motsvarande sätt skulle jag tveka att beskriva mitt ointresse för nya bilmodeller som ”en hållning mot intresset för nya bilmodeller”.) För naturalisterna, eller ateisterna om man så vill, däremot, är det som bekant så att de hävdar att religion är något falskt, det vill säga att den strider mot verklighetens natur, och att den är skadlig, det vill säga hämmar eller motverkar individens välmående.

I den konkreta historiska situationen kan det vara svårt att avgöra om en person eller rörelse företräder någon form av sekularism, antiklerikalism, humanism, naturalism eller apateism. Lika svårt – och lika avgörande för en historisk beskrivning av den moderna relationen mellan religion och politik – är det att korrekt återbeskriva de som reagerat kritiskt på dessa åskådningar. I allmänhet måste vi i det fallet identifiera två huvudtraditioner som kan brytas ner, eller kanske snarare nyanseras, och bli till fyra.

Om man så vill kan man härleda de båda huvudtraditionerna till distinktionen mellan ”medborgarens religion” och ”människans religion” i *Om samhällsfördraget*.[168] Andra tänkare har dock lanserat liknande distinktioner som Rousseau. Och det är inte så underligt eftersom distinktionen går tillbaka på ledmotiv i polemiken mellan katolsk och protestantisk teologi.

Medborgarens religion		Människans religion	
Positiva associationer	*Negativa associationer*	*Positiva associationer*	*Negativa associationer*
– social sammanhållning – beprövade värderingar – vördnadsbjudande tradition	– osunda hierarkier – tom formalism och ritualism – vidskepelse	– äkta religiositet – äkta moralisk övertygelse – kompatibel med modernitet och vetenskap	– samhällsupplösning – egocentrisk hybris – opportunism

Tablå 1. Religiösa associationer och polemiska teman.

Nu tror jag vi gör klokt i att karaktärisera dessa båda huvudtraditioner genom att ta avstamp i ett vidare begrepp än ”religion”, nämligen ”kultur”. Det kloka med det kommer att visa sig i de kommande diskussionerna om socialism som religion och om en specifik socialistreligion. Så, vad är då kultur? Jo, kultur är en gestaltning av idéer och ideal, av försanthållanden och värden, av verklighetsuppfattningar och värderingar.[169] De sistnämnda är av tre slag: etiska (det rätta), existentiella (det goda) och estetiska (det sköna). Utifrån bestämda värdekonstellationer och med hjälp av olika fysiska, sociala och mentala instrument – däribland de kognitiva förmågorna förnuft (det sanna) och fantasi (det imaginära) – danas kulturer.

Låt oss nu göra bruk av den elementära sociologiska distinktionen offentligt och privat. De värdegestaltningar som i princip alla medborgare har del av och som på en rad olika och skiftande sätt lärs ut och uppmuntras av statsmakten eller andra makthavare, är i det moderna, sekulariserade samhället något annat än de värdegestaltningar som florerar främst på ett privat plan. Förstnämnda kultur, den som motsvarar Rousseaus ”medborgarens religion”, vill jag återbeskriva med den mer generella och neutrala termen ”samkultur”.[170]

Med den termen avser jag en kultur som på olika sätt integrerar medborgarna i ett samhälle. Den kan vara religiös – en sannskyldig ”medborgarens religion” – eller så kan den vara sekulär. ”Samkultur” är sålunda en term vars innebörd ligger nära ”civilreligion”, som är den term som oftast figurerar i den vetenskapliga diskursen, men undviker precis ”religion”. Därmed föregrips inte analysen av vad som faktiskt är religion, vilket är vanligt.

Innebörden av ”samkultur” ligger även nära ”ideologi”, men pekar i motsats till det mot att fenomenet i fråga inte bara består av en uppsättning åsik-

ter, utan också av en tät väv av kulturella yttringar såsom litteratur, lekar, musik, kläder, demonstrationer, till och med matregler och sätt att hälsa. Det är väsentligt.

”Människans religion” hos Rousseau blir i sin neutrala och mer allmänna form ”livssyn”, det vill säga personliga ställningstaganden i existentiella frågor. Det handlar uppenbarligen om värden som är mer djuplodande än om man gillar att gå på picknick eller inte. Livssynens existentiella värden krokar vanligtvis i etiska och estetiska preferenser. Men det är framförallt de existentiella värdena som står på spel när ”religion” framstår som ett rimligt ordval. När den amerikanska föreningen för ateistiska humanister så sent som 1933 kallar sin hållning för ”religiös humanism” handlar det om att de vill antyda att deras humanism berör den existentiella livssynen, vilket i deras fall innebar bland annat att livet inte är ett instrument för ett högre liv, att det kan levas värdigt och lyckligt och att njutning inte är syndigt.[171] Termen ”livssyn” undviker sådana märkliga formuleringar.

Enligt ”traditionell religion”, om vi nu tillåter oss en mycket hög grad av generalisering, får religion sitt värde genom att vara en kultur, en gestaltning av verklighetsuppfattningar och värderingar som i kraft av att vara sanna måste åtlydas av många människor om den sociala gemenskapen ska bestå, och som måste efterkommas av individen om hen ska nå frälsning (få bättre karma och dylikt). Traditionell religion upprätthåller sålunda både en religiös samkultur och en religiös livssyn. När statssekularismen förhindrar eller försvårar för religiös politik kommer missnöjet med sekulariseringen av staten (monarken, byråkratin, militären, undervisningsväsendet etcetera) att manifestera sig som politisk teologi.

Den politiska teologi som jag kallar ”traditionalism” och vars historia jag skissat på ovan syftar till att återupprätta en stat där prästerskapet har stort inflytande och där den religiösa eller teologiska diskursen genomtränger det politiska språket. Under slutet av nittonhundratalet fick denna politiska teologi en konkurrent: ”fundamentalismen”. Från första halvan av nittonhundratalet, i intensiv spänning gentemot den västerländska kolonialismen och kulturen, började den formuleras i olika kolonier, i Egypten (Sayyid Qutb), i muslimska Sydasien (Sayyid Abu al-Ala Mawdudi), i hinduiska Sydasien (Vinayak Damodar Savarkar) och så vidare.

Liksom traditionalisterna vill fundamentalisterna bevara religionens inflytande över den samkultur som råder bland landets invånare, men i motsats till de förras konservatism välkomnar fundamentalisterna nya

religiösa auktoriteter, nya medier och ny tekniker för att nå de förtappade. Till skiljaktigheten hör också att medan en typisk traditionalistisk politisk religion riktar sig mot centralmakten, rättsväsendet och utbildningsväsendet, med vilken den av historiska skäl ofta redan är allierad, till exempel genom att påvar har hämtats ur italiensk adel, söker den fundamentalistiska motsvarigheten att nå inflytande genom att gynna en allmänt spridd, from samkultur. Skiljaktigheterna kan också beskrivas som en vilja att med hjälp av religiösa inslag i lagstiftning och utbildning skapa ett mer auktoritärt samhälle eller med hjälp av en religiöst impregnerad gemensam kultur skapa ett mer kollektivistiskt (integralistiskt, kommunitaristiskt) samhälle. Medan traditionalism vill legitimera samhällets yttersta makt religiöst, siktar fundamentalisterna främst in sig på kulturkamp; traditionalism vill ha lydiga undersåtar, fundamentalismen hängivna. Distinktionen är sålunda parallell med den statsvetenskapliga distinktionen mellan auktoritarism och totalitarism.[172]

Traditionalismens och fundamentalismens motpol inom modern religion och teologi är modernismen. På religionens och teologins område innebär modernismen ett bejakande av att statens olika organ, institutioner och diskurser är sekulära, men dess anhängare vill likafullt bevara religionens positiva sidor.[173] Inte sällan ser faktiskt modernisterna avpolitiserandet av religion som en förutsättning för äkta fromhet; där religion används i politiska syften, lyder argumentet, där kommer religion att förr eller senare misskrediteras och en i grunden tom ateism att istället frodas.

Men hur omfattande bör sekulariseringen vara? Gäller det enbart att skapa en sekulär stat? Bör kulturen som helhet – dagstidningar, romaner, sångtexter, fritidssysslor etcetera – lösgöras från allt vad fromma och andliga upplevelser heter? Eller bör istället religiösa tankar, seder och känslor sätta sin prägel på kulturen? De som svarar nekande på första och jakande på andra frågan kallar jag ”uppbyggelsemodernister”. Anledningen till att förespråkarna för ”uppbyggelsemodernism” inte fullt ut kan acceptera en humanistisk åskådning om det innebär att motverka religiös kultur, utan vill värna och bevara religiösa idéer och ideal i den gemensamma samkulturen, är att de tror att det främst, eller enbart, är sådana idéer som bygger karaktär, skänker dygd, garanterar sedlighet och ger djupt samförstånd. För att använda gammaldags uttryck. Mer direkt: om allt är upp till människans godtycke hamnar vi i omoral.

För uppbyggelsemodernisterna har alltså religionen sitt främsta värde genom att vara en etik som är förankrad i något högre än människan (en

personlig Gud eller en mer filosofisk idé om något högre) som i princip kan kombineras med olika verklighetsuppfattningar, inklusive modern naturvetenskap, och som måste följas av många människor om samhället eller gemenskapen ska bestå. Det är alltså inte tal om religion som en totalkultur eller en världsåskådning som omfattar hela tillvaron. Tvärtom, om religionen så att säga mister den del som är religiös verklighetsuppfattning, därför att naturvetenskapen visat på felaktigheter i den, gör det inget, ty etiken är det väsentliga. ”Medborgarens religion” och Robespierres deism hör hemma i denna modernism, men det är Immanuel Kants extremt inflytelserika filosofi, där gudstron bevaras enkom för att gudsfruktan befäster samhällsmoralen, som har utgjort grundbult i den här modernistiska religionstypen.

”Andlighetsmodernismens” anhängare är de som svarar jakande på första och nekande på andra frågan ovan. De oroar sig inte över samhällsmoralen. Däremot tror de att den enskilda personen riskerar att få ett tomt, oroligt eller meningslöst liv om hon inte har en tro som är ”andlig” eller ”spirituell”, vilket oftast i våra dagar betyder med inslag av popesoterisk magi, till exempel riter i hemmet med helande stenar. Frågor om moral, eller den personliga dygden, är alltså ofta helt frånvarande och istället dominerar drömmen om en lyckligare tillvaro – en dröm som ibland helt enkelt handlar om hoppet om ett lite bättre liv i ett samhälle fullt av konkurrens, utslagning och stress, och som ibland snarare luktar amerikansk framgångsmentalitet.

Religion har då sitt främsta värde i en existentiell inställning förankrad i något högre än människan. Den kan i princip kombineras med olika verklighetsuppfattningar, inklusive modern naturvetenskap. I vår tid sammanflätas ofta existentiella grundvärderingar med estetiska sensibiliteter. Dessa sensibiliteter, till exempel i form av vackra kristaller, oftast hyllade med hjälp av en dos naturromantik, bildar så ett slags terapeutisk religion där såväl existentiella grubblerier som aspekter av psykiska och psykosomatiska problem har sin givna plats.

Innan vi nu i kommande kapitel tar oss an de olika traditioner som menade att socialismen faktiskt utgår från vissa livsåskådningsmässiga eller religiösa grundantaganden kan det vara på sin plats att spalta upp min föreslagna begreppsapparat i en överskådlig tablå över nästa uppslag. Den listar olika emiska positioner vad gäller synen på relationen mellan religioner eller livsåskådningar och staten, samkultur och livssyn, men antyder också forskarnas motsvarande utgångspunkter.

	EMISKT	
	Traditionell religion	*Sekularism och antireligiösa ståndpunkter* – bestrider religionernas sanningar, värden och positiva effekter
STATEN – berör statsapparaten, lagstiftningen och utbildningen	*Statsreligion*, stat med stort klerikalt inflytande och teokratisk ideologi	*Statssekularism*, en politisk-filosofisk lära som syftar till att ge staten sekulära grundvalar *Antiklerikalism*, lära som syftar till att helt befria staten från religion
SAMKULTUR – berör konst, kultur, språk, journalistik, moral, rekreation och lek	*Kulturreligion*, samkultur genomsyrad av religiösa idéer och en religiös integralistisk diskurs	*Kultursekularism*, en politisk-filosofisk lära som syftar till att ge samkulturen sekulära grundvalar *Humanism*, lära som syftar till att helt befria samkulturen från religion
LIVSSYN – berör individernas själsliv och den privata kretsens livsåskådning	*Privatreligion*, privatkultur där livsåskådningen främjar fromma individer	*Privatsekularism*, en politisk-filosofisk lära som syftar till att ge livsåskådningen sekulära grundvalar De sekulära individerna kan omfamna: (1) apateism (a- eller irreligion); (2) scientistisk naturalism eller positivism; (3) filosofisk naturalism eller ateism
SOCIOEKONOMI		

Tablå 2. Ideologihistorisk terminologi.

		ETISKT
Teologi – försvarar religionernas sanningar, värden och positiva effekter	*Politisk ideologi*	*Religionsvetenskap*
Traditionalism, en politisk teologi som syftar till att skapa en stat med stort klerikalt inflytande och teokratisk ideologi och som är skeptisk till användandet av moderna medel och till nya typer av auktoriteter	*Auktoritarism*, en politisk ideologi som syftar till att skapa en stat med stort militärt inflytande och konservativ ideologi och som är skeptisk till användandet av moderna medel och till nya typer av auktoriteter	*Sociologiska teorier* om religionernas samhälleliga (ideologiska) funktion
Fundamentalism, en politisk teologi som syftar till att skapa en samkultur genomsyrad av religiösa och magiska idéer, en religiös integralistisk diskurs och som är positiv till användandet av moderna medel och till nya typer av auktoriteter *Uppbyggelsemodernism* (liberalism), en politisk eller etisk teologi som stödjer statssekularism, men som syftar till att skapa en samkultur med stort utrymme för religiösa idéer och en religiös integralistisk diskurs	*Kollektivism* (kommunitarism, integralism, pejorativt: totalitarism), en politisk ideologi som syftar till att skapa en samkultur genomsyrad av politiskt korrekta idéer, en politiskt integralistisk diskurs och som är positiv till användandet av moderna medel och till nya typer av auktoriteter	
Andlighetsmodernism (liberalism), en terapeutisk teologi som stödjer stats- och kultursekularism, men som syftar till att skapa en privatkultur där livshållningen gynnar fromma individer	*Individualism* (liberalism, pejorativt: atomism, egoism), en politisk ideologi som syftar till att skapa en privatkultur oavhängig varje form av samkultur	*Psykologiska teorier* om religionernas betydelse för individens personliga tankar, känslor och upplevelser
	Ekonomism, en politisk ideologi som betonar socioekonomins styrande betydelse för samhället i stort	*Marxistiska teorier* om basens inverkan på den religiösa överbyggnaden

KAPITEL 2

Om den judiske snickarens efterföljare: kristen socialism

Inledning

Enligt den riktning som vi ska se närmare på i det här kapitlet är socialistisk politik inte alls något som förhåller sig neutralt till kultur och livsstil eller till den enskildes livsåskådningsmässiga övertygelser. Den kan inte alls sägas innebära något slags upphöjd, kanske lite ljummen, sekularism. Tvärtom, korrekt uppfattad framträder socialismen som en etiskt grundad ideologi som är i samklang med sann religion och som kanske djupast sett är *identisk* med den sanna tron. Den mäktigaste riktning som har fört fram detta synsätt är de kristna socialisterna.[1] Enligt deras uppfattning finner vi socialismens källa i kristendomens äldsta urkunder.

Från kors och uppståndelse till trikolor och restauration

Kristendomens socialism

Kanske var det inte drömmarna bakom revolutionen som i sig var felaktiga. Kanske kunde de realiseras med fredliga och förnuftiga medel? Kanske kunde en samhällsordning, en ny ekonomisk ordning, en ny livsform skapas? En sann liberalism, bortom bourgeoisiens schackrande, förverkligas? Möjligen borde man, som de kontrarevolutionära hävdade, ha hållit fast vid kristendomen och den kristna moralen? Kanske hade blodspillan då kunnat undvikas.

Om det är en rimlig slutsats att kristen tro och moral är oundgängliga för ett sunt, lyckat samhällsprojekt måste det då, som kontrarevolutionärerna gjorde gällande, handla om den gamla ordningens stränga, hierarkiska, antidemokratiska, intoleranta och vetenskapsfientliga kristendom? Det trodde inte den första generationen socialister. Vi ska nu följa två nära sammanlänkade socialistiska strömningar: den utopiska socialismen, som ofta men inte alltid (se kapitel fem) under första halvan av artonhundratalet tog sig kristen form, och den egentliga kristna socialism som tog vid därefter.

Båda strömningarna anslöt sig till den av kontrarevolutionärerna omhuldade idén att revolutionens blodiga misslyckanden berodde på avsaknaden av en sammansvetsande och uppbygglig samkultur som kunde dana människorna till dygdiga medborgare. Som vi har sett var detta en uppfattning som revolutionärer som Rousseau, hébertisterna och jakobinerna härbärgerade, i motsats till de liberaler som mer fokuserade på konstitutionella frågor och tenderade att vilja skapa vad som längre fram kom att kallas en nattväktarstat. Såväl de kristna utopiska socialisterna som de kristna socialisterna blev övertygade om att den nya samkulturen måste bygga på den gamla anrika kristendomen. Enligt dem existerade det en historisk kontinuitet (må vara med periodvisa förfall) från nasaréns radikala budskap i antikens Palestina till deras egna samtida social- och ekonomidemokratiska kristendom. De kunde alltså uppfatta sig själva som i väsentliga avseenden traditionsbärare.

Vad var det då i kristendomens historia, speciellt i dess vagga, som kunde anses ligga i linje med socialismen och som kunde göra nytta i en postrevolutionär tid?[2]

Som bekant har kristendomen sitt ursprung i Paulus och Petrus försök att efter avrättandet av Jesus från Nasaret etablera en ny form av judisk religiositet, för judar, men också för ”hedningar”. De äldsta spåren efter dessa etableringsförsök – vilka visade sig bli extremt framgångsrika – återfinns i Paulus brev i Nya Testamentet. De för vårt syfte mest intressanta texterna är emellertid evangelierna, speciellt Matteus- och Lukasevangelierna, och Apostlagärningarna, som också brukar tillskrivas Lukas.

I evangelierna möter vi en profet som står på de svaga, sjuka och förskjutnas sida. En profet som lovar dem upprättelse. Berättelserna har utgjort ett veritabelt ymnighetshorn ur vilket bevingade ord med (förment) socialistiskt budskap har lyft. ”Det är lättare för en kamel att komma igenom ett

nålsöga än för en rik att komma in i Guds rike" (Matt 19:24, jämför Luk 12:15, 18:24, Mark 10:23). "Saliga de som förföljs för rättfärdighetens skull, dem tillhör himmelriket" (Matt 5:10, bergspredikan). "Ingen av er kan vara min lärjunge om han inte avstår från allt han äger" (Luk 14:33). "Ni kan inte tjäna både Gud och mammon" (Matt 6:24, jämför Luk 16:13). "Om du vill bli fullkomlig, så gå och sälj allt du har och ge åt de fattiga; då får du en skatt i himlen" (Matt 19:21). "Åt var och en efter hans förmåga" (Matt 25:15, jämför 1 Kor 12:21–31, 2 Kor 8:13–15).

Ett annat berömt stycke i evangelierna är detta (Matt 25:34–40), där "Kungen" är Jesus:

> "Kom, ni som har fått min faders välsignelse, och överta det rike som har väntat er sedan världens skapelse [det vill säga himmelriket]. Jag var hungrig och ni gav mig att äta, jag var törstig och ni gav mig att dricka, jag var hemlös och ni tog hand om mig, jag var naken och ni gav mig kläder, jag var sjuk och ni såg till mig, jag satt i fängelse och ni besökte mig." Då kommer de rättfärdiga att fråga: "Herre, när såg vi dig hungrig och gav dig mat, eller törstig och gav dig att dricka? När såg vi dig hemlös och tog hand om dig eller naken och gav dig kläder? Och när såg vi dig sjuk eller i fängelse och besökte dig?" Kungen skall svara dem: "Sannerligen, vad ni har gjort för någon av dessa minsta som är mina bröder, det har ni gjort för mig."

Också episoder har satt spår. Så till exempel den om Ananias och Sapfeira som inte delade med sig av allt de ägde, utan gömde undan för egen del. För den sakens skull dödades de av Gud. Episoden återfinns i Apostlagärningarna (5:1–11). I den texten beskrivs annars lärjungarnas första tid efter korsfästelsen. Det omtalas hur de börjar organisera ett första samfund (Apg 4:32, 4:34–35, jämför 2:44–45):

> Alla de många som hade kommit till tro var ett hjärta och en själ, och ingen betraktade något av det han ägde som sitt; de hade allt gemensamt. […] Ingen av dem led någon nöd. De som ägde jord eller hus sålde sin egendom och kom med köpesumman och lade ner den vid apostlarnas fötter, och man delade ut åt var och en efter hans behov.

Om det var så de som hade levt närmast Jesus hade organiserat sina liv tillsammans, borde det väl duga åt alla oss andra – även i modern tid?[3]

Kristna socialister har också tagit intryck av texter ur den hebreiska Bibeln, av kristna benämnd Gamla Testamentet. Paradisiska och apokalyptiska skildringar (bland annat 1 Mos 2:8–3:24 och Jes 11:1–9, jämför Upp 21:1–4) har eggat fantasin. Utgjutelserna av profeterna, deras angrepp på

det hebreiska folkets girighet, högmod och avgudadyrkan, har varit tankeställare. I socialistisk historieskrivning har ibland den judiska sekten esséerna lyfts fram som föredömen genom deras hängivenhet åt ett från den fallna världen avskilt kommunistiskt leverne.[4] Såväl etiska och politiska budskap som sätt att organisera och mobilisera kunde följaktligen spåras till det forntida Heliga landet.

Även om kristna socialister har menat att Konstantin den store, som gjorde kristendomen till statsreligion och därmed till elitens ideologi, och påvedömet har gjort sitt bästa för att göra kristendomen till en konservativ status quo-religion, så har väl aldrig den radikala ådran i kristenheten helt sinat.[5] Men nog har den varit svår för många fattiga att få syn på, dold som den ofta har varit bakom kyrkans rikedomar och prästerskapets försvar för överhet och exploatering och deras uppmaning till de exploaterade att visa tålmodighet och vänta på himmelsk manna. Emellertid har radikalismen då och då sprungit fram under seklernas gång och inspirerat kristna sekter och grupper. Ibland har inverkan från ”Jesu enkla lära” fått en fridfull kommunistisk gestaltning, så till exempel hos franciskanorden och andra grupper knutna till klosterväsendet, liksom hos engelska *diggers* och tyska hutteriter. Andra gånger har den moraliska indignationen över tillkortakommanden, umbäranden och misär gett upphov till våldsamma eruptioner, så till exempel hos husitiska grupper under husitkrigen och hos radikala anabaptistiska under tyska bondekriget.

Under tidigmodern tid, med start i reformationen, uppstod olika former av kristendom som började tävla med varandra om furstarnas och folkens gunst. En följd av rivaliteten och splittringen blev att kristendomens ställning generellt försvagades under sextonhundra- och sjuttonhundratalen. Trettioåriga kriget och liknande sammandrabbningar och konflikter mellan olika kristna fraktioner underminerade bilden av de officiella kyrkorna som den blide och medlidsamme frälsarens sanna förvaltare. Möten med andra religiösa traditioner – däribland islam och konfucianism – väckte vidare frågor om kristendomens anspråk på att vara den enda unika vägen till frälsning och moraliskt leverne. Därtill hade renässanshumanism och naturvetenskap gett en mer antropocentrisk och immanent världsbild vind i seglen. Slutligen hade Hobbes, Locke och andra filosofer som hade grubblat över det rätta styrelseskicket och över vad som egentligen gjorde lag och rätt till legitimt och rättfärdigt lanserat nya, utmanande tankar och idéer.

Sanskulotten Jesus – folkkristen legitimering av revolutionen

Så kom den franska revolutionen. Den riktade ett stenhårt slag mot kyrkans inflytande och prestige. I Frankrike, liksom i trakter som hade ”befriats” av franska armén och underställts revolutionshjälten markisen av La Fayettes nationalgarde (båda energikällor för militant republikanism), hade avkristnandet påbörjats under drastiska former. Försök till byggandet av nya samkulturer, däribland förnuftsreligionen, hade lanserats. De flesta klerker bävade med Novalis och Maistre – liksom många lekmän.

Det fanns emellertid fromma kristna som tvivlade på att de revolutionära förändringarna verkligen hade initierats av Antikrist. En del av dem försökte till och med ge gudomligt stöd åt revolutionen. Så fick uppenbarelser från Herren Gud den fromma bondekvinnan Catherine Théot att förkunna att den stora samhällsomstörtningen egentligen var Guds vilja. Faktiskt kommer hon själv att assistera de högre makterna, ”krossandet av Ormens huvud”, i kampen mot den sanne Satan.[6] Théot är ”jungfrun som kommer att ta emot lille Jesus”, vilket inte handlar om att föda in en lekamlig liten Jesus i världen, utan om att frambringa en andlig Jesus.[7] I framtiden, siade hon, kommer Maximilien de Robespierre att leda Guds utvalda folk, fransmännen, till segertåg världen över. Varthelst de går segrande ur striden etablerarar de lyckosamhällen.

Kristendomens radikala ådra kom således till ytan. Men efter att Théot samlat en krets runt sig i Paris tog Robespierres fiender fasta på hennes profetior och vände dem mot honom. Att förknippa Robespierre med denna ”nya Eva” blev ett effektivt sätt att kompromettera skräckväldets diktator. Den omständigheten att Théot drogs in i dessa politiska intriger är faktiskt orsaken till att hennes säregna visioner återfinns omnämnda i annalerna och idag kan bli ihågkomna.

Det finns fler exempel på hur en oortodox folkkristendom, ofta med profetiska och millennaristiska förtecken, tolkade de revolutionära händelserna som gudomliga ingripanden.[8] Även bland medelklassens ledande revolutionärer, ofta attraherade av någon form av deistisk kristendom, frodades bilden av Jesus som en man som stod på de utblottade, exploaterade och drabbades sida. Huruvida snickaren från Nasaret enbart hade varit en föredömlig man som en gång i forntiden hade predikat social rättvisa eller om han faktiskt var en inkarnerad gud som även efter återuppståndelsen kunde fortsätta att förmedla sina upphöjda ideal, spelade mindre roll.

Till och med en radikal uppviglare som François-Noël ”Gracchus” Babeuf, ”arbetarkommunismens” fader, skrev gärna in sig i traditionen

från Moses, Josua och Jesus – en tradition i vars förlängning Babeuf inplacerade Rousseau, Robespierre och Saint-Just.[9] I sådana miljöer kunde Jesus Kristus, den etablerade kyrkans Frälsare, Fridsfurste och Himlakonung förvandlas till ”sanskulotten Jesus”.[10] En kristendom som hyllar en sådan rättfärdig man av folket gick till och med fint att kombinera med tidens kanske mest idealiserade samhälle: Sparta.[11] Romantiseringen av det bistra, hårdföra, krigiska och lantliga livet i Sparta stod lämpligt nog i klassisk motsatsställning till Aten, den stadsstat som dominerades av de som Jesus hade drivit ut ur templet: månglarna.

Katolsk väckelse

Den radikala, socialistiska eller protosocialistiska kristendomen hade dock ingen lätt start. Den hade mäktiga motståndare. Under hela artonhundratalet försökte katolska kyrkan att hantera erfarenheten eller minnet av en revolution riktad rakt mot dess sanningsanspråk, mot dess politiska, kulturella och sociala inflytande och i allmänhet mot dess anseende. Den försökte hitta nya vägar för att återvinna hegemonin. Konflikterna runt dessa försök till comeback kallas på tysk mark kort och gott *Kulturkampf*.

Efter franska revolutionen, med romantiska stämningar som bakgrundsmusik, fick framförallt katolicismen en vitamininjektion. Den kritik och det hån som upplysningsfilosoferna visade kyrkan, prästerskapet och de godtrogna och vidskepliga bönderna mildras kraftigt.[12] Redan 1791 hade Pius VI (greve Giovanni Angelo Braschi) i ett par encyklikor fördömt den franska lag som underordnade det andliga ståndet ”folkets nationalstat” och som avkrävde prästerna trohet mot nationen. Jesuitorden hade återupprättats 1814. Teologiskt mobiliserade man dels med hjälp av de uppseglande nya traditionalistiska skribenterna, dels med hjälp av att nythomismen lanserades som den sanna teologin. Dogmen om påvens ofelbarhet i trosfrågor fastslogs 1870. Ultramontanismen rättfärdigades. Religionsfrihet fördömdes.

Påvarna – framförallt Leo XIII som satt på Heliga stolen 1878–1903 – författade en rad encyklikor för vägledning i hur man bör bemöta fenomen såsom demokrati, frimureri, socialism och ”arbetarfrågan”. En katolsk, konservativ socialpolitik började utvecklas, varur Europas kristdemokratiska partier sprang. Kritiken, ska vi säga fördömandet, av framförallt kommunism fortsatte under nittonhundratalet med *Quadragesimo anno* (1931) och *Divini Redemptoris* (1937), där ateistisk bolsjevism avslöjas som en falsk och inhuman lära, ”Dekret mot kommunismen” (1949), vari



Teckningen ”Treenigheten” från kretsen runt Philippe Buchez, kristen socialist och carbonari-medlem (se kapitel tre). Änglarna Liberté, med svärd, och Égalité, med uppslagen bok, omger Kristus som Fraternité som står på den besegrade draken vars namn är många, men först och främst Égoïsme.

katoliker med kommunistiska övertygelser förklarades vara avfällingar, och *Centesimus annus* (1991). Försök att istället för konservatism utveckla en socialliberal katolicism fördömdes redan av påve Gregorius XVI i encyklikan *Mirari vos* (1832), samtidigt med fördömanden av liberalism, yttrande- och samvetsfrihet och fri press.

Genom dyrkan av Jesu heliga hjärta stimulerade samtidigt kyrkan framgångsrikt folklig väckelse. Kulten av jungfru Maria uppmuntrades, lika framgångsrikt, genom läran om den obefläckade avlelsen 1854. Parallellt bannlystes de bibelsällskap som avsåg att stimulera vanligt folk till läsning av Den heliga skrift.

Till och med i områden som inte dominerades av katolicismen framstod under tidigt artonhundratal katolicismens fromma, rituella och symboliska liv som en värdig och stämningsfull motpol till det moderna livets kaotiska och uppskruvade tempo. Tyska katoliker sträckte på ryggen och fick under artonhundratalets första årtionden framstående intellektuella konservativa företrädare genom Friedrich Schlegel, Ferdinand Eckstein, Georg Friedrich Creuzer och Johann Joseph von Görres. Det var hos dessa herrar, djupt fascinerade som de var av språk, mytologi och symbolik, som indomanin, vurmen för allt indiskt, såg dagens ljus. För dem framstod Indien som ett slags samtida exotisk medeltid med sociala hierarkier och andliga sökare.[13] Med hjälp av den jämförande indoeuropeiska filologin utmålades landet som vaggan för all sann kultur – ett urgammalt kulturarv som upplysningen och revolutionen hade svikit. Idén att upplysningen, revolutionen och liberala och socialistiska idéer förråder det indoeuropeiska eller indogermanska västerlandets djupast liggande karaktär eller kultursjäl fördes senare vidare in i fascismen och togs under nittonhundratalets sista kvartal upp av Alain de Benoists franska nyfascism och har fått ett liv därefter.

Under artonhundratalets början anslöt sig också engelska författare och intellektuella till samma kontrarevolutionära romantiska rörelse, liksom författare och intellektuella i andra länder. Under 1830- och 40-talen hade den katoliserande Oxfordrörelsen sin storhetstid i England och den har följts av så kallade högkyrkliga strömningar i många länder.

Romantikens mytologi och sensibilitet

De teologiska argument mot revolutionernas ideal som jag berörde i förra kapitlet framträdde ungefär samtidigt med, och fick stor draghjälp av, förändrade kulturella och estetiska moden. Redan före Napoleons maktövertagande, under direktoriet (från november 1795 till november 1799), hade

en kulturell kontrarevolution börjat göra sig gällande. I gatumodet, alltid en bra termometer på rådande mentaliteter, hade en ny sorts ungdomar dykt upp. Deras stil var extravagant, utstuderat fåfäng och individualistisk. Det gjorde det möjligt för dem att signalera social status. Nu hände det att folk blev spöade av dessa snobbar (*muscadins*, *incroyables*, *merveilleuses*) bara för att de bar den frygiska mössan.

Den genomgripande kontrakulturrevolutionen kom emellertid med den mäktiga kulturella mentalitet, sensibilitet och konstriktning som vi kallar romantiken. Nu var det inte ett nästan parodiskt återvändande till den manierade snobbismen under *l'ancien régime* som gällde. Istället började hos tänkare och författare en vurm för medeltiden ta form. I vicomte François René Chateaubriands *Génie du christianisme* (1802) målade författaren upp en romantisk bild av medeltiden som en tid av stabila sociala hierarkier, innerlig andlighet och en i kristen fromhet grundad skön och suggestiv gotik. I den efterkommande medeltidsromantiken ses medeltiden som en era då ”anden” fyllde livet med mening och då individerna levde i nära gemenskaper (klosterordnar, skrån, gillen) för att förverkliga denna mening.[14] Då hade det borgerliga samhället ännu inte splittrat handens och hjärnans arbete eller delat upp agrart arbete och hantverk.

På liknande sätt lovsjunger Novalis i *Kristenheten eller Europa* (*Die Christenheit oder Europa*, skriven 1799 men publicerad först 1826; på svenska 1994) tiden före reformationen och renässansen. Under påvestolens välvilliga beskydd rådde dåförtiden ”sköna glansfulla tider” med endräkt i Europa; då skyddade furstar ”alla kloka och ärevördiga människor”.[15] Prästerskapet predikade kärlek (*agape*), lindrade oro och förlät misstag. Genom vördnad inför jungfru Maria, tillbedjan av reliker av gudfruktiga män och helgonkulter kunde enkelt folk få del av en vacker och trösterik kult. Kyrkans ”visa överhuvud” förbjöd med rätta ”djärva tankar” som kunde skapa instabilitet och oro.[16]

Men människorna var ännu inte mogna för denna andliga och harmoniska tillvaro, ”detta härliga rike”, förklarar friherre Friedrich von Hardenberg, mannen bakom pseudonymen Novalis.[17] Egenintresse, fåfänga, förströelse, ”lägre begär” och andra svagheter visade sitt fula tryne.[18] Ensamhet, och därmed kontemplation och andlighet, blev sällsynt. Därmed blev det – beklagligtvis – nödvändigt med en protestantisk reformation. Som bäst var den ett nödvändigt ont, som värst vägen mot världslighet och kaos.

Eftersom inget förstör det religiösa sinnelaget mer än läsning (”bokstaven”) var Luthers projekt att översätta Bibeln till folkspråk helt förfelad.

Lägg därtill det ”frätande inflytande” på förståelsen av Bibeln – en bok som till råga på allt bara är ”det råa abstrakta utkastet” till en upphöjd religion – som stammar ur modern filologi, det vill säga närmast historisk-kritiska studier av den heliga skriften, och resultatet blev förstås förödande.[19] ”Det heliga sinnets förtorkelse” blev under de följande seklen uppenbar.[20] Den sanna kristendomen dog ut.

Så tänds hoppet. Ett ordenssällskap återuppstår: jesuitorden. En armé av ”kloka själasörjare”, ”klokare än någonsin”, anlade skolor, blev diktare och ministrar och reste världen över för att återvinna det Europa hade förlorat.[21] De tar upp kampen mot de som arbetar för förvärldsligandet och mot protestanterna. De strävar efter ”det mest gruvsamma utrotande av dessa kättare som djävulens egentliga fränder”.[22]

Men – olyckligtvis – en ny tillbakagång stod för dörren: upplysningen, ”en andra reformation”. Nu uppstod ett veritabelt hat mot det gamla, mot all religion och mot alla harmoniska samhällsordningar. ”Religionshatet” drabbade ”alla föremål för entusiasm, förkättrad fantasi och känsla, sedlighet och känsla för konst, framtid och forntid”.[23] Och världen (med sociologen Max Webers term) avförtrollades.

> Medlemmarna var rastlöst sysselsatta med att rensa naturen, jordytan, människosjälarna och vetenskaperna från poesi – med att utplåna varje spår av det heliga, med att genom sarkasmer väcka avsmak för åtanken på alla upplyftande företeelser och människor och med att avkläda världen all prakt och skönhet. Ljuset hade genom sin matematiska lydnad och sin fräckhet blivit deras älskling. De gladde sig åt att det snarare lät sig brytas sönder än åt att det hade lekt med färger, och på grund därav så kallade de sitt stora projekt Upplysningen.[24]

I den moderna världsbilden reducerar geometrins fantasilösa streck och det klara ljusets kyla världen. Upplysningsvännerna blundar för naturens myckenhet, under och mysterier och för den andliga människans ”skaparvilja, gränslöshet, oändliga mångfald, heliga egenart och allomfattande förmågor”.[25]

Men ingen grogrund är bättre för religionens återfödelse än ren och skär anarki. Människorna kommer förhoppningsvis att besinna sig, drömmer Novalis, och ge upp varje försök att själva bli jordens härskare. Europa kommer då att få bevittna ankomsten av ”ny Messias”.

> Den nyfödde kommer att vara sin fars avbild, en ny gyllene tidsålder med mörka oändliga ögon, en profetisk, undergörande och sårläkande, tröstande och evigt liv tändande tid – en stor försoningstid, en frälsare, som likt en äkta genius infödd

> bland människorna bara kan tros, inte ses och synlig för de troende under tallösa gestalter, förtärd som bröd och vin, omfamnad som älskad, inandad som luft, förnummen som ord och sång och upptagen med himmelsk vällust som döden under kärlekens högsta smärtor i det bortdöende livsbrusets innersta.[26]

Med hjälp av en ny kristendom, ”en ny världsinstifterska”, kommer i en gudabenådad snar framtid statsmakterna att bli starka och stabila.[27] Alla försök att sätta sig upp mot makthavarna kommer då att vara chanslösa.

I Frankrike uppfattade de så kallade teokraterna, förutom Maistre bland andra Louis de Bonald (1754–1840), situationen på samma sätt som Novalis.[28] Den mest grundläggande principen att hålla fast vid var för dem ultramontanismen, det vill säga påvedömets befogade rätt att ingripa i världsliga, politiska angelägenheter. Samtidigt såg de inget enkelt stopp på det moderna eländet; det gick inte att bara backa. I den bemärkelsen var de inte konservativa. Revolutionen var något annat än ett tillfälligt misstag. Den var en världshistorisk händelse. Dessutom: den var ett ordal, en gudsprövning, katastrofal men också havande med mirakulösa möjligheter. Den förstörelse och underkastelse som upplysningsrevolutionärerna påtvingade den franska kyrkan kunde resultera i pånyttfödandet av en enad kristenheten under påven. I sin ungdom hade Maistre försökt använda frimureriet som verktyg för att ena och stärka kristenheten, nu kanske revolutionen omedvetet tjänade det syftet.

Med klangbotten i denna medeltidsromantik blev nya estetiska ideal, nya sensibiliteter och nya idéer populära. Trots att de var nya tjänade de det gamla; de tjänade påvedömet, monarkin, aristokratin, hären samt befrämjade därtill undersåtarnas följsamma och ödmjuka mentalitet. Romantiken beskrivs ibland som att den i sin helhet, med Bernard M. G. Reardons ord från *Religion in the age of Romanticism* (1985), ”i vissa avseenden är en religion i sig självt, hur avlägsna dess former och normer än är från den religiösa ortodoxins”.[29] Det kan diskuteras. Säkert är att den entydigt är en ”katoliserande rörelse” som uppfattar protestantismen som en till religion förklädd rationalism.[30] Ty, skriver Novalis, ”sorgfälligt” började förnuftets dyrkare att ”tvätta av” den äkta religionen ”allt underbart och hemlighetsfullt”.[31] Till och med religionen skulle nu bli förnuftig och prosaisk. Robespierres Det högsta väsendets religion, tiodagarsreligionen och teofilantropin såg han som pinsamma exempel därpå. Inte ens doktrinen om människan som skapelsens krona var längre självklar. Robespierres engelske biograf, George Henry Lewes, beskriver 1849 förnuftshögtiden som ”den revolutionära galenskapens mest extrema uttryck. Därefter inleddes

reaktionen."[32] Det är en uppfattning som sedan dess upprepats många gånger.

Men den rationalistiska reformationen och upplysningen var i grund och botten fåfängliga projekt. "Skada blott att naturen förblev så underbar och obegriplig, så poetisk och oändlig, alla bemödanden att modernisera den till trots", konstaterar Novalis ironiskt.[33] Att se något med romantiska ögon innebar för Novalis ett specifikt förhållande eller en särskild skapelseakt:

> Världen måste romantiseras. Så fogas den efter dess ursprungliga mening. [...] Genom att skänka det normala en högre mening, det vardagliga en mystisk aura, det välkända det okändas värdighet, det ändliga det oändligas framträdande, romantiserar jag.[34]

Världen ska ses "magiskt", vilket betyder att människans poetiska sinne ska leda vår livsorientering och göra oss delaktiga i världen. Inbillningskraften, fantasin, icke förståndet, är vår sanna Beatrice.

Medan Voltaire, Rousseau, Diderot och de andra *philosophes* stod på en plats i solen och såg skuggorna runt omkring sig upplösas, drogs Maistres och Bonalds blickar mot dunklet. Där fanns fortfarande, och skulle alltid finnas, sjukdom, lidande, åldrande och död. Men i mörkret dväljdes också vackra mysterier. Och kanske frälsning.

Romantisk antikapitalism

Socialismen framställs ofta som en arvtagare till upplysningen, en beskyddare av humanism, klassicistiska bildningsideal och smak. Motståndarna till socialismen – restaurationens mörkermän och svartrockar och nationalismens svärmiska vildhjärnor – förknippas däremot med romantiken. Det är inte fel, men ofullständigt.[35] Socialismen föddes in i ett romantiskt klimat: idealismen var hållningen för dagen, sökandet efter en ny integrerande samkultur pågick, religiositet var inte längre detsamma som vidskepelse, sociala drömmerier ansågs meningsfulla och medeltiden var à la mode. Några forskare menar till och med, som vi ska se, att socialismen föds som en form av kristendom eller ny religion. Det är i slutändan inte min konklusion, men jag har tidigare, i *Morgonrodnad. Socialismens stil och mytologi 1871–1914* från 2016, lyft fram de idealistiska och romantiska motiv och rörelser inom den socialistiska arbetarrörelsen som ofta glöms bort eller, kanske än oftare, förträngs av historiker som är välvilligt inställda till både upplysningen och socialismen.

Ovan påstod jag att romantiken som konst- och kulturströmning häktade i konservativa politiska hållningar. Och det är rätt. Men som sociologen Michael Löwy framhållit i flera fina böcker om romantikens konst och uttryck kunde den också gå hand i hand med antikapitalistiska sentiment. Medan den konservatism som har förts vidare inom ramen för konservativa eller högerorienterade partier under nittonhundra- och tjugohundratalen är prokapitalistisk, och därför ofta betecknas som liberalkonservativ, var artonhundratalets konservatism som regel mer högdraget och nostalgiskt antikapitalistisk.

Och romantikens antikapitalistiska konservatism är kanske inte så konstig. Framträdande romantiker hade aristokratisk bakgrund och i sådana kretsar har man sällan ett gott öga till kommersen och schackrandet. När borgarklassen med sina fabriker och banker tycktes överta adelns privilegierade position i samhället, kunde den gamla ordningens försvarare och socialister förenas i sin förfäran över industrikapitalismens hänsynslöshet och förfulning, slumkvarterens och pubarnas utbredning och kapitalisternas avsaknad av moral. De fula, bullriga och farliga fabrikerna, den osynliga och ohederliga makten hos penningen, den inomnationella rivaliteten mellan allt och alla, den enerverande nasaren och den vulgäre, nyrike entreprenören och börshajen – se där några drag i det moderna samhället som både artonhundratalets konservativa och socialister föraktade. Den romantiska antikapitalismen handlade emellertid mer om en avsky för småborgerlig upptagenhet av penningen, egoism, förfulning av stad och land samt splittrande sociala uppdelningar (Webers ”rationalisering”), än om fattigdom, utsugning, alienation och orättvisor.[36]

En god känsla för vilka antipatier borgarklassens ”förräderi” mot revolutionen kunde ge upphov till kan vi få genom ett längre citat av den socialistiska ledaren Victor Considérant (1808–93). Så här formulerar han sig 1834:

> Den merkantila andan blåser in korruption och egoism i samhällskroppens alla blodådror. Den bryter ned, sönderfräter och förstör den nationella andan. Den väcker låga, själviska och perversa känslor. Den avskyr allt som är ädelt och stort. Den bedömer konsten och diktning med hjälp av tumstock och marknadsståndets våg. Den förstår sig bara på böcker med dubbel bokföring. Den ser människan bara som en maskin som räknar, beräknar, lägger till och drar ifrån. Dess litteratur är växelbrevet och skuldebrev. Dess strategi är uppgång och nedgång. Hans statskupp är handelskuppen. Hans svärd är måttstocken. Dess krigsfångar sitter på Sainte-Pélagie-fängelset. Hans seger är uppsugandet av folkets rikedomar. Hans nederlag är bankrutten. Hans heder heter silver. Hans ära heter silver! [– – –] Ja, människokärlek, fädernesland, samhällsanda, känsla för rättvisa … handelsandan

> fördriver dem alla från människans hjärta; allt, till och med familjetillställningar, som annars tycks vara den merkantila borgarklassens enda njutning, måste böja sig för affärsintressena. Utbreder merkantilismen sig ytterligare och far och mor kommer att bli handelsvaror! Och den utbreder sig sannerligen! Ty den marscherar med stora steg och invaderar något nytt varje dag. Den dyker upp i litteraturen, i konsten, i politiken, i journalistiken. Den finns överallt. [– – –] Handeln är den bevingade banditen, den tjuvaktiga piraten, den utsugande spindeln, den förtärande cancern [kräftan]. Handeln, och detta är inte bara en jämförelse, är en cancer som tar över och gnager sönder produktionsorganet och som för ut ett syfilitiskt smittämne i samhällskroppens vener och artärer.[37]

I citatet ser vi hur en romantisk kritik av upplysning – allt ska mätas och vägas och räknas på – appliceras på affärsmännens sätt att verka.

Vid socialismens födelse kunde sålunda linjen mellan, å ena sidan, romantisk, ofta paternalistisk, konservatism och, å andra sidan, socialaktivistisk radikalism, lätt överträdas. Ta en person som Félicité de Lamennais (1782–1854), som kom att betyda mycket för det tidiga artonhundratalets socialister.[38] Med sina texter hoppades Lamennais kunna hjälpa till att förlösa en ny ism som kunde föra mänskligheten ur den nedåtgående spiral och uppgivenhet han fann under 1810- och 20-talen. I flera av sina inflytelserika texter gav han därför uttryck för ett radikalt socialt patos som låg i linje med jakobinernas. Han stödde genomförandet av en social revolution och tillskrev det lidande folket närmast en messiansk uppgift.[39] Med åren kom han alltmer att närma sig demokratiska och radikalliberala ståndpunkter, kanske till och med åsikter som bör kallas socialistiska, och han deltog även i 1848 års revolution. Samtidigt upphörde han inte att förespråka en reaktionär politisk religion med inslag av teokratism och ultramontanism.

Enligt religionsvetaren Julian Strube råder det ingen tvekan om att traditionalistisk katolicism var en viktig impuls i konceptualiseringen av tidig fransk socialism, men den tog också djupa intryck av Lamennais socialt engagerade och progressiva ”nykatolicism”.[40] I denna inriktning plockades ”socialism” upp som ett positivt ord som ställdes i motsats till (protestantisk) individualism. Påverkan från den nyvaknade katolicismen tycks i grunden ha handlat om att socialisterna övertog tron på möjligheten att etablera en form av gemenskap baserad på andra värden än de som förknippades med den kraftigt framväxande borgarklassen.

Lamennais smyckade denna katolicism med en medeltidsvurm som under hela artonhundratalet kom att genljuda i kristna socialistiska gruppers estetik och sensibilitet.[41] Idag tänker man sig gärna medeltidsvurm som en kod enbart för reaktion och religiös mystik-nostalgi, men också

progressiva grupperingar anammade beundran för ädla riddare, idoga bönder, samarbete genom skråna, hantverksskicklighet och ett stabilt och harmoniskt samhällsbygge. Detta får till följd att det konservativa draget i romantiska böcker, teaterpjäser och målningar ibland omärkligt övergår i socialistiska motiv. Det är därför en konservativ modernitetskritiker som John Ruskin (1819–1900) kom att betyda mer än kanske någon annan för det sena artonhundratalets engelska socialism, speciellt för den anarkosocialistiska författaren och mångsysslaren William Morris och Arts and Crafts-rörelsen.

Till sist en historisk observation om romantikens anda. För protestanterna var försvaret för en katolsk samhällsordning under påvens hägn omöjlig och frånstötande. Men tanken på att individerna måste förbli fromma och att den estetiska finkänsligheten och sensibiliteten hos romantiken kunde bidra till detta och kanske till och med utgöra grunden för en uppbygglig andlighet lockade. Romantikens frambesvärjande av innerlighet och pietet inför skapelsen – så olik naturvetenskapens kalla rationella mekanik – bildar bakgrunden till teologen Friedrich Schleiermachers (1768–1834) för modernismen avgörande lära. I Schleiermachers pietistiskt färgade



Medeltidsromantiskt omslag till amerikanen John McDowell Leavitts *Kings of Capital and Knights of Labor* (1886). ”Kung Kapital”, vars orm just har snärjt en fattig sate, har vapensköld och krona med dollartecknet på. En ”Arbetets riddare” knäböjer vördnadsfullt inför Justitia som med frygisk mössa står på en sköld med Stjärnbaneret.

teologi är det den subjektiva upplevelsen av Guds storhet och oändlighet, förnimmelsen av sin egen litenhet och syndfullhet samt individens möjliga förening med Gud, som utgör religionens sanna kärna. Religionens samhällsbevarande sida, och dess liturgier, processioner och symboler, framstod däremot som utanpåverk, vilka i värsta fall skadade den personliga fromheten och innerligheten. Såväl traditionalism som modernism i religionens värld kunde sålunda finna näring i romantikens konst och livskänsla.

Utopisk socialism under artonhundratalet

Utopiska romaner

Tanken på att någon godartad form av kristendom var nödvändig för att åstadkomma en permanent samhällsomstörtning, underifrån och upp, smälte i kölvattnet av revolutionen samman med intresset för utopiskt tänkande. Ursprunget till socialismen som massfenomen (i motsats till socialism som vägledande ideal för en konspirerande revolutionär cell) står att finna i dessa trevande försök att med hjälp av något som förstods som den äkta kristendomen omdana samhällsväven till ett perfekt idealt socialt system. Låt oss nu ta en titt på det som alltid har utgjort utopismens märg: framtidsberättelserna.

Den romantik med religiösa övertoner som bar det utopiska socialistiska lägret under 1830- och 40-talen höll fram löftet om att stora sociala förbättringar ännu var möjliga, ja kanske av historiska skäl nödvändiga. Saker och ting var ju uppenbarligen möjliga att förändra, att förändra radikalt. Men hur ska man nå målet? Och hur ser förresten drömsamhället ut mer exakt? Den litterära genre som sysslar med att utforska drömmar om framtiden kallas utopiska romaner.[42] I genren blandas ofta framtidsdrömmarna med satir över samtiden. Det finns alltså en dialektik i den utopiska (och dystopiska) litteraturen mellan kritik och ideal: det utopiska samhället visar fram ideal som inte är förverkligade i samtiden. Sådana ideal som redan är förverkligade, om det existerar sådana, figurerar sålunda inte i utopierna. Ingen utopisk framtidsskildring har målat upp det fantastiska med att det i framtiden kommer att finnas hjul och domesticerade djur.

Det är etiska överväganden som är kärnan i den utopisk-socialistiska traditionen och de närs av iakttagelser av orättvisor som drabbar medmänniskorna (minst lika mycket som egna erfarenheter av orättvisor i många fall) och av ineffektiva samhällsinstitutioner. Men djupare än de etiska spörsmålen ligger måhända estetiska och existentiella sensibiliteter: det

handlar inte bara om att saker och ting ska gå rätt och riktigt till, utan det ledande motivet för utopisterna är visionen av ett fullödigt, gott och också vackert människoliv. På grund av att det är estetisk-existentiella sensibiliteter som vägleder de utopiska skildringarna är dessa ofta mycket olika varandra: någon ser framför sig individer i total frihet, någon en varm och tät gemenskap, någon strävsamt jordbruksarbete, någon vila i robotiseringens skugga, någon skötsamhet och finkultur, någon sexuella utlevelser, någon ödmjuk gudsfruktan och någon tragisk-humanistisk stolthet.

Fantasier om en fulländad värld, där floderna flyter av honung och stekta sparvar flyger in i den halvslumrandes öppna mun, är förmodligen lika gamla som i alla fall jordbruket.[43] Även fantasier om, om inte en fulländad *värld*, så i alla fall ett fulländat *samhälle* har urgamla anor. En av världslitteraturens mest berömda utopier, och säkerligen den mest inflytelserika av dem alla, är Platons *Staten* (*Politeia*). Verket har visat sig attrahera människor i alla tider.

Ett centralt tema i *Staten* är att det ideala samhället är ett samhälle utan medfödda privilegier, alla utför istället de sysslor som de är mest lämpade att göra. För att åstadkomma detta krävs att samhället kommer in tidigt i barnens liv och närvarar i formandet av dem. För de flesta efterkommande utopister kommer Platons idéer om uppfostrans och pedagogikens betydelse att spela en nyckelroll. Men från Platon härstammar också en elitistisk tendens som märks i många efterkommande romaner. De som ska bestämma över samhället är de personer som har insikt i de eviga idéerna och som därmed kan avgöra vad som är gott, rätt och sant. Dessa filosofer är en elit hängiven samhällskollektivets bästa.

Under tidigmodern tid nystartades det utopiska fantiserandet genom Thomas Mores *Utopia* (1516; på svenska 1930), Johann Valentin Andreaes *Christianopolis* (1619), Tommaso Campanellas *Solstaten* (*La città del sole* eller *Civitas solis*, 1623; på svenska 1934) och Francis Bacons *Det nya Atlantis* (*New Atlantis*, 1626; på svenska 1979). Den ideala samvaron framställdes nu på mycket olika sätt: några målade upp sunda hierarkier, andra egalitarism, några såg avhållsamhet, andra sinnlighet, några rätten till förvärvad privategendom, andra total egendomsgemenskap. Också synen på religionens betydelse växlade hos de tidigmoderna utopisterna: kristendomen var enligt den kätterske katoliken Campanella och rosenkreutz-protestanten Andreae essentiell för det framtida lyckosamhället, medan den föreföll av underordnad betydelse för den katolske humanisten More och den protestantiske scientisten Bacon.

Man kunde tro att sjuttonhundratalets framstegsoptimism skulle resultera i många utopiska romaner, men så var inte fallet. Där finns visserligen några viktiga verk – däribland Étienne-Gabriel Morellys *Code de la nature, ou Le Véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu* (1755) och Louis-Sébastien Merciers *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* (1771) – men den klaraste framtidsvisionen hörde nog hemma i den vetenskapliga och teknologiska världen, snarare än den sociokulturella. Intresset för den utopiska romanen blev däremot starkt under hela artonhundratalet, framstegstrons århundrade, och fram till första världskriget. De flesta presenterade socialistiska ideal, men även mer naturromantiska och proto-fascistiska utopier gavs ut. Bland de vänstersinnade klassikerna bör verk av Étienne Cabet, August Bebel, Edward Bellamy, William Morris, Theodor Hertzka och Karl Kautsky framhållas. I Sverige publicerade Axel Danielsson *Främlingen* 1892.[44] Många var de som omvändes till tron på socialismens välsignelser efter att ha läst någon av dessa romaner.

Runt sekelskiftet 1800/1900 började den utopiska romanen få inslag av science fiction. Det förde med sig att fokus kom att hamna dels på tekniska innovationer, dels på mer filosofiska frågor om människans natur. Politiska möjligheter kom därmed i skymundan. Men det finns även exempel på tidiga science fiction-romaner som hade ett socialistiskt budskap som är svårt att missa: det gäller framförallt romaner av H.G. Wells och Aleksandr Bogdanovs *Krasnaja zvezda* (1908, ”Röd stjärna”).

Planerade kommuner

Det sena sjuttonhundratalets revolutioner tillsammans med de utopiska romanerna – samt förstås den grymma verkligheten – födde tanken på att man kanske skulle kunna förändra samhället genom att bygga föredömliga småsamhällen. Genom att vara grundade på ekonomisk rättvisa och kristen samkultur skulle dessa komma att genomsyras av harmoniska relationer. Om samhället ska förändras konstruktivt och permanent räcker det inte med att, tänkte utopisterna i den typiska socialistiska andan, ta makten och lagstifta – ingripanden som riskerar att genast kuppas av nya egoistiska samhällsgrupper. Istället bör man ta förnuftets varp och humanismens inslag och skapa en perfekt samhällsväv. En sådan fin väv att bara en galenpanna eller en despot skulle kunna finna den frånstötande.

Runt om Europa och Nordamerika ploppar det under 1810–40-talen sålunda upp små samhällen som försöker foga samman hem, jordbruk, fabriker och skolor i sådana idealiska vävar. Dessa planerade kommuner

(i anglosaxisk akademisk litteratur benämnda *intentional communities*) utgick från olika utopiska uppslag och anvisningar.[45] De viktigaste kom från Henri de Saint-Simons *Lettres d'un habitant de Genève* (1803), *Du système industriel* (1822) och *Nouveau christianisme* (1825), Charles Fouriers *Teorin om de fyra rörelserna och de generella ödena* (*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808; på svenska 2006), *Théorie de l'unité universelle* (1822–23) och *Le Nouveau monde industriel et sociétaire* (1829), Robert Owens *A new view of society* (1813), Étienne Cabets *Voyage en Icarie* (1840) samt en mängd artiklar i saintsimonistiska, fourieristiska, owenitiska och ikarisk-kommunistiska tidningar. I detta kapitel om kristen socialism ska vi enbart behandla den kristne Cabet, för att ta upp Saint-Simon i kapitlet om vetenskapstro och Owen och Fourier i det om humanistisk socialism.

Den utopiska socialismen fick en för tiden folklig, tämligen massmobiliserande, påverkan. En förklaring till det var att ledarna, för att lyckas nå bortom den inre kretsen av frälsta, inte drog sig för att söka ekonomiskt stöd hos furstar, makthavare och lagstiftare. En sådan förfrågan, som av mer klasshatsmotiverade socialister kan lukta förräderi, låg i linje med Platons idealistiska tro att det rätta och goda kan vinna genklang hos alla rationella individer, oberoende av deras ekonomiska klassintressen. Om man sålunda saknade likvida medel eller produktionsmedel fick man ta mössan i vacker hand och be om stöd för att köpa land, lokaler och redskap.

Till skillnad från otåliga revolutionärer och komplottmakare närde dessutom de kristna socialistiska utopisterna förhoppningen att den stora samhällsomvandlingen skulle kunna ske med fredliga medel. Genom det goda exemplet – framförallt genom uppbyggande av småsamhällen som friktionsfria, mönstergilla boendekollektiv och funktionella arbetsplatser, men också genom personlig oförvitlighet, förnuftiga argument och rätt teknologi – skulle den nya religionen vinna mark. De personer som kände att de ville, eller kände att de på grund av tvingande materiell nöd och av kulturell torftighet måste, satsa på att vara med och bygga upp dessa utopiska samhällen vek alltså bort från den revolutionsväg som förde till den centrala statsmakten. Istället hamnade fokus på sociala relationer och kulturella och religiösa utvecklingsmöjligheter. Detta fokusskifte förde i sin tur med sig att de nybakade socialisterna blev tvungna att fundera på vad som egentligen var människans natur. Utan svar på den frågan kunde man inte gärna planera så att släktets behov, begär, känslor och förnuft kom till sin rätt. Enligt utopistforskarna Frank E. Manuel och Fritzie P.

Manuel gav det intresset upphov till en i jämförelse med tidigare progressiva rörelser mer komplex bild av människans drivkrafter.[46]

Samtidigt försökte de socialistiska utopisterna koka ner sina reflektioner över människans natur till hanterliga principer. En sådan princip blev det, alltsedan dess, vägledande imperativet: ”Av var och en efter förmåga, åt var och en efter behov.” Imperativet är inspirerat av Apostlagärningarna (2:45, ”De sålde allt vad de ägde och hade och delade ut åt alla, efter vars och ens behov”), formulerat under första halvan av artonhundratalet och allmänt känt genom Karl Marx.[47]

Funderingarna över vad människorna egentligen är för varelser, och vad de kan, behöver och vill, ledde också utopisterna in på frågor som hade med uppfostran, undervisning och pedagogik att göra. Marken var förstås redan väl preparerad genom Platon och genom Rousseaus epokgörande tankar i ämnet i *Émile eller Om uppfostran* (*Émile ou De l'éducation*, 1762; på svenska 1805). I och med skapandet av småskaliga samhällen skulle man nu ha chansen att pröva bland annat Rousseaus och Owens pedagogiska idéer i praktiken. Den socialistiska uppfattningen om människan, och därmed om barnet, var i jämförelse med den etablerade kristna och konservativa människosynen radikalt ljus och hoppfull: om inte individen misshandlas och stukas, utan tillåts att leka och undersöka fritt, kommer hon att växa upp till en välmående och på alla sätt hjälpsam person. Folk som förstår att utnyttja sin frihet, som stödjer andras rätt till jämlika villkor och som blir starka länkar i broderskapet blir sådana om, och bara om, de växer upp i en jämbördig relation med lika delar frihet och gemenskap.

Det faktum att uppfostran och pedagogik tillskrevs en avgörande betydelse, vilket obestridligt innebär att en avgörande betydelse tillskrevs den individuelle uppfostraren och pedagogen, hindrade inte många utopister från att förvänta sig hjälp från ovan. Nog kunde människor sakta men säkert forma nya små människor till framtida goda människor, men det hindrade inte att millennaristiska sinnesstämningar också var vanligt förekommande. Först i tandem med Kristus andra ankomst, eller på annat sätt under Guds egid, skulle måhända lyckosamhället verkligen kunna förlösas och bli en realitet.

Étienne Cabet och resan till Ikarien

Étienne Cabet (1788–1856) var tidens mest inflytelserike kristne utopistiske socialist.[48] I tjugoårsåldern blev han upptagen i den franska grenen av det underjordiska carbonari-sällskapet (se kapitel tre). Vid tillfället leddes den franska grenen av ingen mindre än den levande legenden Marie Joseph Motier, markis av La Fayette, hjälten från amerikanska frihetskriget, huvudförfattaren till ”Deklarationen om människans och medborgarens rättigheter” och ledande förkämpe för en liberal konstitutionell monarki i Frankrike.[49] När La Fayette och andra carbonari-medlemmar tog makten i och med julirevolutionen 1830 och ersatte den konservative Karl X av huset Bourbon med Ludvig Filip I av huset Orléans, son till den radikale hertigen Louis Philippe d'Orléans (känd som ”Philippe Égalité”), blev Cabet utsedd till allmän åklagare på Korsika. Den politiska utvecklingen under Ludvig Filip I:s styre, det så kallade borgarkungadömet (1830–48), drev emellertid Cabet, liksom många av hans initierade bröder, vänsterut och han tvingades i exil i London.

I England fördjupade Cabet sig i utopiska klassiker såsom Mores *Utopia* och Merciers *L'An 2440,* lärde känna Owens utopiska radikalism och började själv författa böcker som hyllade Robespierre och försvarade skräckväldet. Men det var med *Voyage en Icarie* som Cabet 1840 steg som en komet på den europeiska himlen – och med den hans kommunism. Grundvalen för en omfattande utopisk kommunistisk rörelse, den ikariska kommunismen, var lagd. Och på så sätt illustrerar Cabets liv socialismens födelse: ur liberal-republikanskt kuppmakeri för att nå centralmakten till rationellt och rättvist samhällsbygge från grunden.

Liksom all utopism som inte är direkt primitivistisk, det vill säga målar upp ett pastoralt Arkadien, är stadsplaneringen central för Cabets utopiska vision. Till skillnad från Europas städer är den stad som den utopiske resenären i *Voyage en Icarie* besöker inte organiskt framvuxen, utan rationellt planerad.[50] För oss storstadsmänniskor under tjugohundratalet kan ”organiskt framvuxen” låta charmerande, men det Cabet och hans samtid såg var ett kaotiskt virrvarr av omotiverat slingrande gator, gränder med förfallna ruckel, obefintliga avloppssystem. I landet Ikarien har vinkelhaken, passaren och lodmallen fått råda. Breda och raka boulevarder och byggnader. Tänk symmetri, geometri, klassicism. Den offentliga arkitekturen i de ikariska städerna leder, enligt besökarens vittnesbörd, tankarna till forntidens högkulturer. Insprängda – jag menar inplanerade – bland

byggnadskropparna finns ”demokratiska parker” (*jardins démocrates*) med vackra blomsterodlingar, öppna för allmänheten att strosa i.[51]

Det förnuftigas makt över potentiellt framväxande kaos syns inte bara i stadsplaneringen, utan till och med i en så pass spontan sak som språket. Ikarierna äger nämligen ett språk som är fulländat. Det har enkla och regelbundna grammatiska regler, perfekt definierade ord genererade på logiskt sätt utifrån ett fåtal ordrötter. Självklart skrivs det som det talas. Alla kan lära sig det på fyra–fem månader.

Någon aristokrati existerar inte på ön Ikarien. Inte något tjänstefolk heller. Samhället genomströmmas istället av en anda av jämlikhet och demokrati. Folket på ön vet, för att citera en svensk bok från 1846 om Cabets lära, ”att besittandet av egendom endast och allenast är en rent mänsklig uppfinning och stiftelse”.[52] Följaktligen råder ”egendomsgemenskap” (*communauté de biens*).[53] Det sociala livet bärs annars upp av två kolonner: samhället i sig som baseras på en ”perfekt JÄMLIKHET” (*l’ÉGALITÉ la plus parfaite*) och familjen som baseras på ”BRODERSKAP” (*la FRATERNITÉ*).[54] Som Hobbes och Rousseau filosoferade, så gestaltar Cabet: invånarna har frivilligt bytt viss personlig frihet mot trygghet och säkerhet.

Redan från skolåldern fostras ikarierna till hjälpsamhet och omtanke, icke till rivalitet och hets. I kombination med det ikariska samhällets rättvisa ordning omintetgör en sådan uppfostran i stort sett såväl osolidarisk lättja som alla former av kriminalitet. Följaktligen behövs varken ordningspersonal, poliser eller domstolar. Straffen för de försummelser eller regelövertramp som likväl ibland inträffar är alltid mycket humana och syftar till att i längden förädla den skyldige.

Intelligens och smarthet belönas inte av samhället. Sådana medfödda egenskaper uppfattas istället som belöningar i sig. Skulle det vara rättvist att straffa de som av naturen har fått mindre av intelligens, frågar en ikarier besökaren och fortsätter retoriskt: ”Bör det inte vara så att förnuftet och samhället ska rätta till den ojämlikhet som har uppkommit genom en ren tillfällighet?”[55]

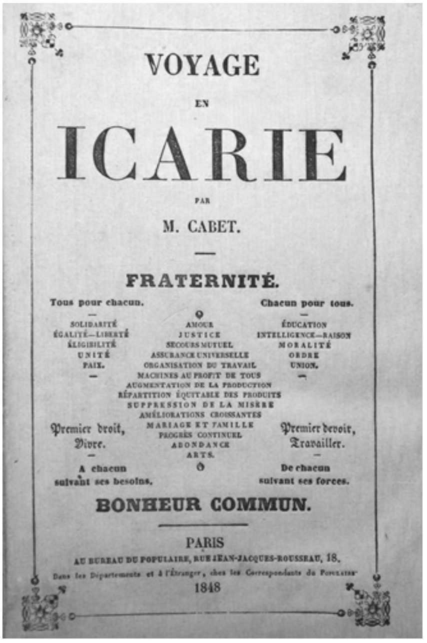
Renhet är, som ni kanske anar, en högt värderad dygd.

Liksom Robespierre före honom såg Cabet med ogillande på de kotterier av ateister, och den allmänna tendensen att ta avstånd från religiositet, som dykt upp under revolutionen. För Cabet är religion definitivt av godo och den kommunistiska läran är den mest religiösa av alla.[56] Men den ikariska religionen är inget reaktionärt, vidskepligt eller överdrivet ceremoniellt nonsens. Templen är förskonade en massa avgudaliknande skulpturer

och bjäfs. De är ”bekväma och sunda”, till för predikan, andakt och gemenskap.[57] Prästerna och prästinnorna saknar makt och fungerar enbart som vägledare.

Den främsta ”gudstjänst” som Ikariens medborgare genomför är egentligen att underordna sig allmänviljan och att visa kärlek till Mänskligheten och till Fosterlandet – *om och när* Fosterlandet förtjänar det, vilket det gör när det genomsyras av broderskap och rättvisa.[58] De Gudi mest behagliga människorna är ”den bästa fadern, den bästa sonen, den bästa medborgaren, och, framförallt, den som bäst älskar och högaktar kvinnan, skaparens mästerverk”.[59] I romanen beklagar en besökare i det utopiska riket att man i hans hemland inte, trots flera revolutioner, har infört denna form av ”gemenskapens och lyckans religion” (*la religion de la communauté et du bonheur*).[60]

Men egentligen skulle det ikariska samhället klara sig utan religion. Det är i alla fall vad ett råd bestående av präster och professorer har kommit fram till efter en del grubblande. Det ligger förvisso något i argumentet att man med en religion hårt kan svetsa samman medborgarna, men utövande av en gemensamt sanktionerad religion kräver en stor dos cynism av de medborgare som faktiskt inte är troende. Barnen skulle vara tvungna att


VOYAGE

EN

ICARIE

PAR

M. CABET.

FRATERNITÉ.

Tous pour chacun. — SOLIDARITÉ ÉGALITÉ—LIBERTÉ ÉLIGIBILITÉ UNITÉ PAIX.

AMOUR JUSTICE SECOURS MUTUEL ASSURANCE UNIVERSELLE ORGANISATION DU TRAVAIL MACHINES AU PROFIT DE TOUS AUGMENTATION DE LA PRODUCTION RÉPARTITION ÉQUITABLE DES PRODUITS SUPPRESSION DE LA MISÈRE AMÉLIORATIONS CROISSANTES MARIAGE ET FAMILLE PROGRÈS CONTINUEL ABONDANCE ARTS.

Chacun pour tous. — ÉDUCATION INTELLIGENCE—RAISON MORALITÉ ORDRE UNION.

Premier droit, Vivre. — A chacun suivant ses besoins.

Premier devoir, Travailler. — De chacun suivant ses forces.

BONHEUR COMMUN.

PARIS

AU BUREAU DU POPULAIRE, RUE JEAN-JACQUES-ROUSSEAU, 18,

Dans les Départements et à l'Étranger, chez les Correspondants du Populaire

1848

Till och med omslaget till femte utgåvan av Étienne Cabets *Voyage en Icarie* (från 1848) uttrycker drömmen om geometrisk harmoni.

uppfostras med hjälp av lögner och dessa förvillelser skulle med tiden göra mer skada än religionen nytta.

Men det här med vad som bör räknas som ”religion” är snårigt. När den storögde besökaren i Ikarien drar slutsatsen att landets lagar är sekulära eftersom de har stiftats av människor i god demokratisk anda, stöter han på patrull. Om något uppstår gemensamt är det, rätt förstått, religiöst, förklarar ikarierna, i Rousseaus och senare i Durkheims anda. Således kan de hävda att deras lagar är ”de mest religiösa som någonsin har existerat”.[61]

Vid sidan av den legalistiska religionen – som Rousseau skulle ha känt igen som ”medborgarens religion” eller ”civilreligion” – existerar faktiskt även ”människans religion” i Ikarien. Det handlar emellertid inte om en trängtan efter ett himmelrike, en befrielse från jämmerdalen. Varför skulle detta lyckligsaliga folk trängta efter det? Tron på belöningar i nästa liv är inte längre nödvändig när folk är tillfreds. Eftersom det inte förekommer någon brottslighet är dessutom idén om helvetiska straff överflödig.

Istället har denna religiositet sin källa i fascinationen över världen, inte minst över solen. Ja, naturen i sin helhet framstår för invånarna i Ikarien som ett vackert tempel. Utifrån denna naturdyrkan har de sedan genom diskussioner slutit sig till att det förmodligen existerar något slags personlig skapargud. Denne *l'Être suprême* dyrkar de i sina hem efter eget gottfinnande.

Det är dock inte alla medborgare som hyser denna panteistiskt-deistiska syn på skapelsen, även om de är i majoritet. En och annan ateist vandrar Ikariens boulevarder.[62] Det är egentligen inte så noga vad man tror på, så länge man lyder lagen. Vad som är viktigt är däremot att ingen försöker indoktrinera barnen i trosfrågor. Först när de fyller sjutton anses barnens fattningsförmåga ha nått en mognad som gör att de kan studera religionshistoria och så själva ta ställning i trosfrågor.

Religionshistoriska studier har för övrigt övertygat ikarierna om att Jesus var en människa. Genialisk, visst, men dock bara en människa. Hans budskap hade varit: ”JÄMLIKHET, BRODERSKAP och GEMENSKAP” (*l'ÉGALITÉ, del la FRATERNITÉ et de la COMMUNAUTÉ*).[63] Man måste förstå att Bibeln som helhet är en mänsklig produkt. Den var kanske bra under mörkare tider då andra böcker var än värre. Men nuförtiden existerar mer humana och filosofiskt genomtänkta verk.

En sak som slår besökarna i denna utopi är kvinnorna. De är lika vackra som blonda engelskor eller brunhåriga fransyskor, vilket vittnar om att de inte har slitits ner av orimliga arbetsförhållanden.[64] De är också respekterade. Faktiskt är det första man blir upplyst om, när man anländer

till ön, att den viktigaste regeln är att respektera landets flickor. De är till och med uppburna, ja närmast tillbedda: ”Ikarierna älskar kvinnor, dyrkar dem, avgudar dem.”[65] Dyrkan av det täcka könet kommer emellertid inte alls till uttryck i chevalereskt fjanteri, skriver Cabet. Istället söker de manliga ikarierna att förbättra kvinnornas reella livsvillkor, i hemmets vrå och på arbetsplatsen. På det sättet visar de sin aktning och kärlek.

I Ikarien finns heller inga pubar eller spelhålor där mansfolk super och spelar bort pengar. Varför skulle de göra det? Det finns nämligen inga nöjen som den äkta maken skulle vilja avnjuta utan sällskap av sin maka. Tvärtom: det som förnöjer frun är mannens högsta lycka. Könsskillnaderna anses emellertid vitala och accentueras. Män och kvinnor bär sålunda distinkta klädedräkter. Dessa skiftar i sin tur dessutom beroende på ålder, civilstånd, yrke med mera och tycks sålunda ha drag av uniformer, även om Cabet menar att kläderna finns i närmast oändliga varianter.

Skillnadstänkandet är emellertid främst estetiskt (erotiskt vore fel att skriva). Så kan pojkar och flickor gå i samma klass i skolan enbart skilda åt av en tunn skärm. I äktenskap gäller på samma sätt jämställdhet – förutom att mannens röst givetvis väger tyngst i slutändan. Ja, livet är förnuftigt, rättvist och gott i Ikarien!

> Träd, frukter, blommor och djur av alla dess sorter; allt som är värt beundran. Alla barn är charmiga, männen starka och stiliga, kvinnorna betagande och himmelska. Alla sociala institutioner genomsyras av förnuft, rättvisa och vishet. Brottslighet är ett okänt fenomen. Alla lever fridfullt, behagligt, glädjefullt och lyckligt. Med ett ord: Ikarien är i sanningen ett andra förlovade land, ett Eden, ett Elysium, ett nytt jordiskt paradis.[66]

Den ikariska kommunismen

Under 1840-talet genomfördes några strejker i Europa som allvarligt skakade om borgarklassen. Försök till kungamord förekom. Som ett brev på posten infann sig världshistoriens första våg av kommunistskräck. Märkligt nog snarast gynnade den Cabets visionära idéer.[67] Det gjorde den därför att kommunisterna – som ansågs ligga bakom de vilda strejkerna och kuppförsöken – nu hamnade i det politiska sökarljuset och sålunda uppmärksammades. ”All reklam är bra reklam.” Cabets variant av kommunism gynnades också av att framstå som jämförelsevis vettig och modererande eftersom dess förgrundsgestalter fördömde politiska våldshandlingar.

För de hantverkare som utgjorde rörelsens stomme tedde sig den ikariska kommunismen, ”dygdekommunismen”, som ett rimligt alternativ

både till underkastelse under en borgerlighet som på grund av ägande och pengar hade vunnit en stark ställning under ”borgarkungadömet” och till en våldsinriktad revolutionär kommunism.[68] Den ikariska kommunismen var en så genomtänkt och moraliskt högtstående lära att enbart en mycket tarvlig eller en mycket ointelligent människa kunde avvisa den, ansåg man. Dessutom var den i överensstämmande med den sanna kristendomen. I boken *Le Vrai christianisme suivant Jésus-Christ* (1846) bevisade Cabet en gång för alla att kristendom är detsamma som kommunism, det vill säga införandet av gemensamt ägande av produktionsmedlen: ”Ja, Jesus Kristus var en kommunist!”[69]

Det faktum att de första texterna, från andra hälften av 1840-talet, som på svenska behandlar kommunism introducerar Cabets idéer säger något om haussen runt rörelsen.[70] Under 1830- och 40-talet hade skandinaviska gesäller på vandring i Västeuropa deltagit i möten med Cabets ikariska kommunister, liksom med Broderskapsdemokraterna och De fredlösas förbund. Tillbaka i Skandinavien startade de avläggare. I den svenska huvudstaden kom de att bilda grogrunden för Per Götrek och hans krets vilka bara några månader efter den tyska utgåvan av *Kommunistiska manifestet* i London 1848 kunde publicera den allra första översättningen, med devisen ”Folkets röst är Guds röst”.[71] I texter som föregår denna publicering är det påfallande att författarna likt Cabet önskar tvätta bort associationer till våldsdåd, diktatoriska statskupper och antikristna attacker från ordet kommunism.

I *Eskilstuna Allehanda* kunde man 1847 läsa:

> Vi svenskar tycka ej om och behöve ej heller begagna [ordet] communisme utan upptaga i stället benämningen gemensamhetsgrundsats, gemensamhetslära i överensstämmelse med bibelordet (koinonia) delaktighet. – Välsignelsens kalk, är icke han Kristi blods delaktighet. Det brödet vi bryte, är det icke Kristi lekamens delaktighet?[72]

Förtärandet av brödet under nattvarden – också benämnd kommunionen, ett latinskt ord släkt med ”kommun” och ”kommunism”, liksom med grekiskans κοινωνία, det i citatet nämnda *koinonia* (”gemenskap”) – tas i citatet som intäkt för att kristendomen rymmer en kommunistisk kärna. Gissningsvis har en retorik som pekar på kommunistiska aspekter i det rituella och praktiska livet haft en minst lika stark inverkan på de potentiella socialisterna som åberopandet av bibelcitat och teologiska resonemang. ”Bevisföringen” är i vilket fall som helst typisk för kristna socialister.

De flesta som sympatiserade med den ikariska kommunismen ville se sitt fädernesland omvandlat efter Cabets nobla principer. Hos rörelsens ledning fanns dock tanken på att det kanske vore bäst att bygga på annat håll: i ett nytt land, ett land fritt från gammalt mög. 1847 hjälper så Robert Owen Cabet att komma över mark i Texas.[73] Den 2 februari 1848, under ledning av de 69 personer som bildar ”Första avantgardet” och som är iklädda svarta sammetstunikor och grå filthattar, stiger ikarierna på båten som för dem över Atlanten.[74] När de ikariska kommunisterna väl anländer till Nya världen upptäckter de emellertid snart att de hade blivit vilseledda vad gällde egendomens egenskaper. De kan inte överleva där och får istället överta en mormonby i Illinois. Där startar de framtidens livsstil, håller tävlingar i snyggast uniform-design och filar på en nationalhymn.

Men nya mörka moln uppenbarar sig på horisonten. I en del av sina anhängares ögon framstod Cabet inte bara som ett filosofiskt, visionärt geni, utan rent av som mänsklighetens frälsare. Den här upphöjelsen verkar inte ha varit direkt motbjudande för Cabet och det religiösa tilltal som alltid funnits i rörelsen blir lätt messianskt. Resultatet blev en alltmer autokratisk Cabet, vilket ledde till spänningar mellan hans anhängare och en del andra. En rad interna och externa faktorer accelererade så otillfredsställelsen och ledde till splittringar och än värre saker. Summan av kardemumman blev, liksom Owens tidigare försök att förverkliga en utopi i New Lanark i Skottland, långt ifrån så aptitlig som man hade drömt om. Det ikariska projektet i Förenta staterna förverkades.

Fortlevde gjorde likafullt Cabets (liksom Owens) idéer. Under slutet av århundradet formligen exploderade utopismentusiasmen tack vare Edward Bellamys roman *En återblick* (1888), en roman som inte stod i så liten skuld till Cabets *Voyage en Icarie*. Så kallade nationalistklubbar bildades för att sprida och realisera Bellamys utopiska idéer. Det amerikanska Populistpartiet (Populist Party eller People's Party) tog upp en del av Bellamys kärnidéer och rönte stor framgång i presidentvalet 1892.

Med Bellamy som brygga kunde den utopiska socialismen överleva i Förenta staterna i kretsarna runt den legendariska syndikalistiska fackföreningen Industrial Workers of the World, i Eugene Debs amerikanska socialistparti Socialist Party of America och bland Emma Goldmans anarkister. Därifrån når en rännil utopisk socialism fram till Noam Chomsky och dagens amerikanska alternativism. Uppfattningen att den sanna kommunismen är identisk med den sanna kristendomen föll emellertid bort någonstans på vägen.

Broderskap – ett bortglömt ideal

Låt mig göra en liten utvikning som berör de kristna socialisternas ideal, men också socialismen i allmänhet. Socialister kan lägga olika vikt vid vilket element i devisen ”frihet, jämlikhet och broderskap” som de ser som mest centralt. De socialister som håller individens *frihet* för det högsta goda kallas anarkister.[75] När ordet ”kommunist” först användes var det först och främst *jämlikhet* som definierade det: ”jämlikhet uti allt” manar en svensk kommunistpionjär 1847.[76] Men vem bryr sig om broderskap?

I BBC:s tv-serie *Röda Nejlikan* (1999–2000), baserad på gestalterna i den reaktionära baronessan Orczys roman, utspelar sig i episoden ”A good name” följande dialog mellan den korrupte Robespierre och hans hantlangare Libersac när de från ett fönster i Palais de Justice 1793 bevittnar folkmassans euforiska brännande av dockor föreställande överklassen:

> ROBESPIERRE: Det fanns en tid, medborgare Libersac, då de ville ha frihet. Vi gav dem frihet. Därefter ville de ha jämlikhet. Gav dem jämlikhet. (Suck!) Vad vill de nu ha!?
>
> LIBERSAC: Broderskap?
>
> ROBESPIERRE: Var inte löjlig! De vill ha pengar. Eller blod. Eftersom vi inte har några pengar, får vi erbjuda blod. Det måste bli blod.[77]

Enligt Billington, i hans mästerliga *Fire in the minds of men* (1980), var det nationalisterna som fick ta hand om broderskapet. Boken använder en uppdelning i socialistiska respektive nationalistiska revolutionära grupper vilken på många sätt fungerar utmärkt för att strukturera materialet, men om man knyter socialism till jämlikhet och nationalism till broderskap riskerar uppdelningen att bli missvisande. Förvisso är *égalité* ledstjärnan för olika kommunistiska grupper, men jag skulle vilja hävda att under i alla fall artonhundratalet var *fraternité* ett minst lika uppburet ideal inom den röda arbetarrörelsen som det var för nationalistrevolutionärer.[78] Om 1840-talets ikariska kommunister fick frågan vad de trodde på skulle de, instruerade deras ledare Étienne Cabet, utbrista: ”Fraternité!”[79] Av tradition har också kristna socialister lyft fram broderskapets betydelse. Tendensen att tona ner broderskapsidealens betydelse i socialismens historia är delvis ett resultat av den marxistiskt dominerade historieskrivningen, i vilken kristen socialism uppfattas som något som helst ska glömmas bort.

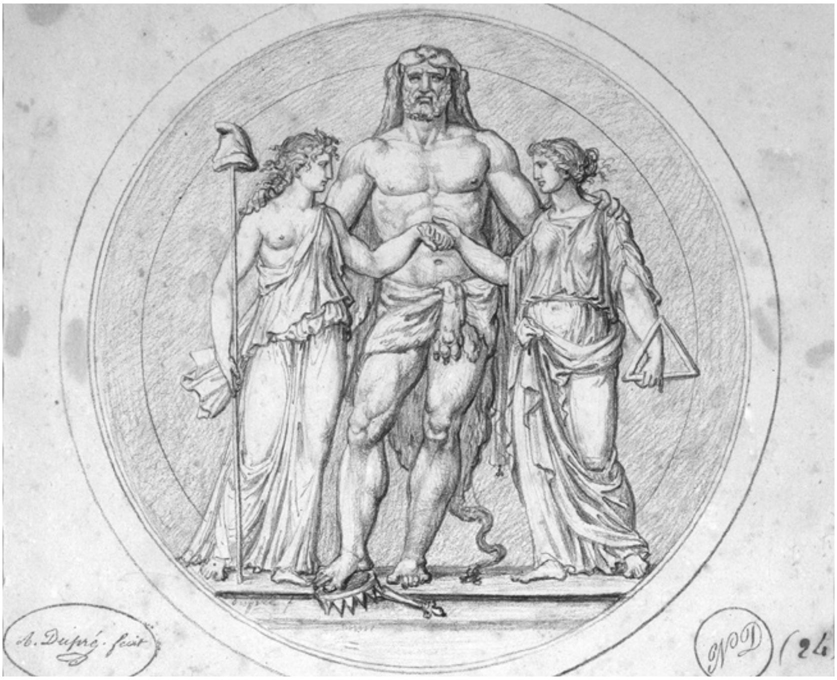
Ännu värre är det att det finns en tendens hos historiker att automatiskt tolka användningen av ord som ”broderskap” och ”gemenskap” (tyska *Gemeinschaft*, engelska *commmunity*, franska *communauté*) – liksom

sammansatta ord som ”folkgemenskap” – som ett tecken på pre-, kvasi- eller helt-och-hållet-fascistiska ståndpunkter.[80] Men användningen av sådana emotionella och existentiella termer – liksom semantiskt närliggande, men kanske tydligare socialt och arbetsorienterade, termer (”kollektiv”, franskans *commune*) – är äktsocialistisk, så att säga.

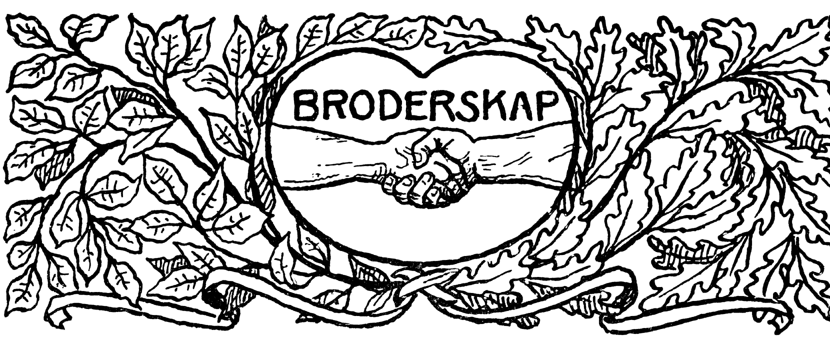
Den socialistiska innebörden av detta semantiska fält springer dels ur en speciell tolkning av franska revolutionens misslyckande – att samhället inte kan förändras från toppen ner, utan att ett sunt samhälle bygger på de vanliga individernas fria samverkan på basplanet – dels ur uppfattningen om kapitalismens allmänna konsekvenser. Kapitalismen splittrar och alienerar samhällsmedborgarna genom att bygga på en långtgående arbetsdelning och på konkurrens lönearbetare emellan, kapitalister emellan, mellan lönearbetare och kapitalister, fenomen som dessutom har blivit globala. Dessa gemenskaps-, hemhörighets- och samarbetstermer har därmed varit de allra mest grundläggande för den socialistiska rörelsen, även om de hos tjugohundratalets vänster helt har hamnat i skuggan av individens rätt till självuttryck.

Sedan 1990-talet har företrädare för en socialkonservativ filosofi med förnyad energi riktat skarp kritik mot vad de ser som en grasserande alienerande individualism. Den filosofin kallar sig ”kommunitarism”. Det har varit ett medvetet sätt för dem att särskilja sig från socialismens, och då speciellt diktaturkommunismens, ”kollektivism”. Detta ord som hör hemma i samma semantiska fält som ”folk” och ”broderskap”, har idag fått en alltigenom negativ klang. (Tänk trötta overallklädda arbetare som kl. 06:00 rinner ur miljonprogramshöghus på väg till tunnelbanan och sin mekaniska verkstad.) Distinktionen mellan varm, omhändertagande och förankrande ”kommunitarism” och kall, anonym och alienerande ”kollektivism” är emellertid mer ideologiskt än filosofiskt motiverad. Socialister har inte – allra minst Bellamy som ofta får bära hundhuvudet för konformism och totalitarism – drömt om att utplåna det personliga och egensinniga. Varför skulle någon det? Marx och Engels ideal var ett samhälle ”vari vars och ens fria utveckling är förutsättningen för allas fria utveckling”.[81]

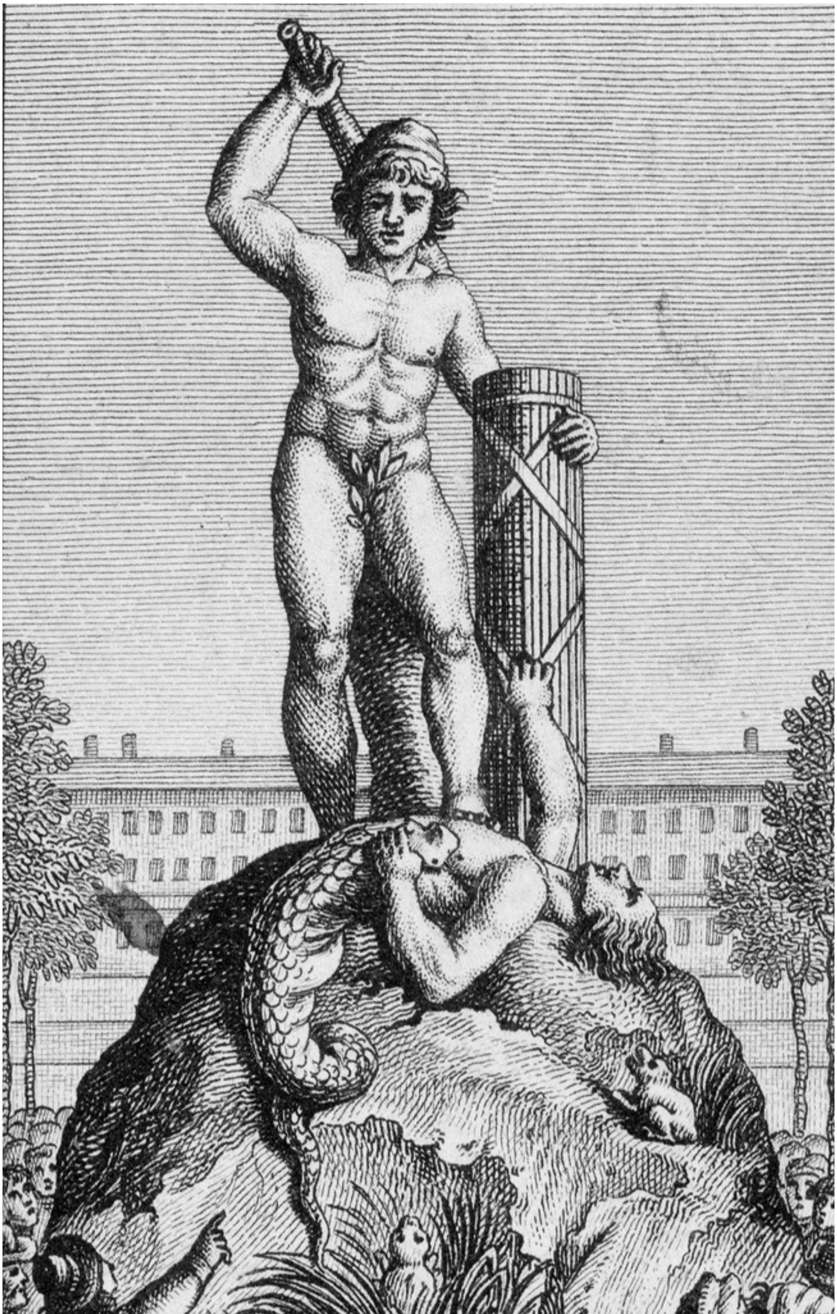
Sant är emellertid att de flesta socialister – med undantag från vissa strömningar inom anarkismen och maoismen – har ansett att ett välfärdssamhälle för miljontals medborgare enbart kan byggas med hjälp av en mycket avancerad och effektiv industri och att det förutsätter att individen accepterar att på arbetstid i någon mån reduceras till en kugge i maskineriet. Eller att hen accepterar mottot ”laget före jaget”, som det heter i



De franska revolutionärerna hade vissa problem med att hitta en lämplig symbol för *fraternité*. Endräktens kraftfulla spöknippe blev med tiden den viktigaste, men den har (i alla fall när den traditionellt avbildas med yxblad) slagsida mot påtvingat samarbete och inte mot vänskap och arbetsgemenskap. Ett försök som dock inte riktigt ville sig var att låta Herkules står för broderskap. Ovan: Frihetsgudinna med frihetsstör och frihetsmössa samt jämlikhetsgudinna med lodmall flankerar Herkules (klädd i lejonskinn) stående på en störtad kungakrona. På nästa sida: Herkules (med träklubba), nu i frygisk mössa och med spöknippe eller i alla fall knippe (utan yxblad), klubbar monster.



Kapitelutsmyckning ur andra bandet av Hjalmar Brantings *Socialdemokratiens århundrade* från 1906.



fotbollssammanhang. Det är kollektivism. De konservativas kommunitarism tycks däremot laddad med antimodernistiska attityder som kan vara svårförenliga med ett modernt industri- och storstadssamhälle.

Poängen med ”broderskap”, med dess eko av klosterliv, skråväsende och frimureri, är hur som helst att skapa en kulturell och social väv där den omsorg vi instinktivt visar våra familjemedlemmar expanderas till personer utanför familjen och i förlängningen till alla samhällsmedlemmar. En del socialister under artonhundratalet ville förvisso upplösa den ”borgerliga kärnfamiljen” och bygga nya relationstyper, men oavsett om man ville det eller inte så kunde man drömma om ett samhälle som var som ett hem där alla var som syskon. De österrikiska socialdemokraterna uppfann termen *Volksheim* (som i folkhögskolan Volksheim Ottakring, grundad 1901) vilken på svenska blev Per Albin Hanssons berömda ”folkhem”.

Den kristna socialismens uppgång (och borttynande)

Ur den kommunism och radikalism som kännetecknade vissa protestantiska sekter, ur Rousseaus och Robespierres upplysta deism, ur Lamennais socialt ansvarstagande kristendom samt ur den ikariska kommunismen sprang artonhundratalets mäktiga kristna socialism fram.[82] Om man tolkade Nya Testamentet korrekt så fanns där samma moral som i samtiden vägledde socialistiska agitatorer och tänkare. Om moralen utgjorde grunden för politiken – och det låter ju rimligt – var socialism en politiserad form av kristendom. Som den amerikanske socialisten Charles H. Kerr uttryckte saken i början av nittonhundratalet: ”Hela tendensen i det hebreiska Testamentet lutar mot kommunism.”[83] Runt samma tidpunkt menade den brittiska socialisten Katharine Glasier (tidigare St. John Conway) att ”socialismen är kristendomens ekonomiska uttryck”.[84]

Om man får för sig att klassificera historiens olika socialismer utifrån vilket ideal i franska revolutionens motto som anses mest angeläget, tycks de kristna socialisterna speciellt ha omhuldat broderskapsidealet som vi nyss fördjupat oss i.[85] I Galaterbrevet (3:26 och 3:28) skriver Paulus: ”Alla är ni nämligen genom tron Guds söner, i Kristus Jesus. […] Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna.” Som ett eko hör vi socialistpionjären Per Götrek – förmodligen den förste i världen att översätta *Das Manifest der Kommunistischen Partei* och dessutom tillräckligt from för att pryda den med frasen ”Folkets röst är Guds röst” – lära ut att ”i livets storskola böra vi (det kristna sinnet bjuder så) alla utan åtskillnad

anse varandra såsom medlärjungar och kamrater".[86] Förbundet för svenska kristna socialdemokrater var länge känt som Broderskapsrörelsen.[87]

Låt oss titta på denna förbrödrande socialism i några tongivande länder. Det kan inte bli tal om annat än några glimtar, valda för att visa på olika aspekter av den kristna socialismens historia.

Förenta staterna

Det land som kanske mer än något annat bar upp en vital kristen socialism under artonhundratalet var Förenta staterna.[88] Från första början hade ju Nordamerika varit den förlovade kontinenten för kristna minoriteter och radikala sekter. Många av dem tog fasta på de paradisiska skildringarna från Första Moseboken och Jesaja, andan i bergspredikan, lärjungarnas kommunism och det apokalyptiska motivet i Uppenbarelseboken. Kristna sekter som levde ett avskilt och gudfruktigt liv i egendomsgemenskap – hutteriter, mennoniter, unitarister, shakers med flera – existerade därför i Nordamerika långt före artonhundratalets politiska socialism. Säkerligen underlättade den omständigheten för den nya utopiska socialismen att få fotfäste där.

Den man i Förenta staterna som kanske gick längst i att sammanföra Jesus och arbetarrörelsen var författaren George Lippard (1822–54).[89] I otaliga skrifter beskrev han Jesus som en arbetare som med klart klassmedvetande predikade rättvisa och de förtrycktas befrielse. Referenser till evangelierna var självklara: "Herrens ande är över mig, ty han har smort mig till att frambära ett glädjebud till de fattiga. Han har sänt mig att förkunna befrielse för de fångna och syn för de blinda, att ge de förtryckta frihet" (Luk 4:18).

Enligt Lippard hade genom historien den sanna kristendomen blivit förrådd av präster, pastorer och klerker. De var allesammans "en församling av reptiler" med "mikroskopiska själar".[90] I Lippards anda slog en senare kristen arbetarledare, Terence V. Powderly, fast kyrkans förfall: "Den stora kraft som gavs åt kristendomen genom Jesus Kristus lära har till stor del förspillts genom kyrkodomens agerande [*the practice of Churchianity*]."[91] Föreställningen om att kristendomen har blivit förrådd är förstås ett motiv från protestantisk apologetik ("hedna-papism"), men som vi sett också ett tema hos Rousseau och kristna revolutionärer och utopister, inklusive nominella katoliker.

Från artonhundratalets Förenta stater finns ett par fascinerande skildringar av hur Cabets ikariska kommunism och annan utopisk socialism

utvecklade sig. 1870 utkom den mest berömda: John Humphrey Noyes *History of American socialisms*. (Utgåvan från 1966, då rationell marxism hade ett starkt grepp över historieskrivningen, fick titeln *Strange cults and utopias of 19th century America*.)[92] Noyes beskriver i boken vad han sett och upplevt i olika utopiska kollektiv runt landet. Det handlar om kristna, owenitiska, ikariska, fourieristiska och spiritualistiska kollektiv med gemensamt ägande av produktionsmedlen, eller med stora inslag av kooperation, som gemensam nämnare. Nästan alla experimenten, om man vill kalla dem så, blev kortvariga. Den utopiska socialismen var i vilket fall som helst väl representerad i Förenta staterna. Och som regel var den kristen. (Noyes var själv med om att grunda Oneida-kollektivet, som vi ska ta upp i kapitel fem.)

En mer klasskampsorienterad fackföreningsrörelse som organiserade både hantverkare som hattmakare och yrkeskunniga arbetare som maskinister och snickare, växte också den fram inom ramen för de etablerade kristna samfunden.[93] Ur denna rörelse sprang 1829 historiens måhända första arbetarklassparti: The Working Men's Party lyckades få in en kandidat i det styrande organet i delstaten New York. Även om partiet och ansatserna till att bilda en bestående fackförening klädde sina budskap och krav i kristen språkdräkt var också sekularistiska idéer representerade, bland annat genom aktiva owenitiska socialister; Robert Owens son Robert Dale Owen var sekreterare i partiet. På typiskt owenitiskt manér kämpade partiet för kommunal skolundervisning åt alla barn och sådde några kvinnosaks- och abolitionistfrön. Men tiden var inte mogen för ett arbetarparti och The Working Men's Party blev kortlivat.

Under 1870- och 90-talen dominerades den radikala scenen i Förenta staterna av ett kristet ordenssällskap, fackförening och sällskap för ömsesidig hjälp: The Noble and Holy Order of the Knights of Labor, Arbetets riddare på svenska.[94] Sällskapet blev under ett par årtionden spritt över hela landet, med loger i varje stad. Det nådde även andra delar av världen, till exempel Storbritannien, Australien och Sverige. De initierade medlemmarna strävade efter att förmedla bilden av arbetarklassen som from, skötsam och bildningsbar – och kristen.

Den ikoniske stormästaren för Arbetets riddare, Terence V. Powderly, antecknar i sin självbiografi *The path I trod,* publicerad postumt 1940, om hur branden i kolgruvan i Avondale 1869, då 110 pojkar och män förlorade livet, förändrade hans livsbana:

> Den där dagen i september i Avondale när jag såg de svärtade, förkolnade kropparna av över etthundra män och pojkar lyftas upp till jordens yta, när jag såg en moder i tyst förtvivlan knäböja för att kunna hålla sin pojkes kalla, stelnande ansikte mot sitt, och när jag såg henne falla livlös över hans döda kropp, då erfor jag en känsla som jag sedan aldrig glömt. Den känslan kommer över mig varje gång jag läser om dödsfall i gruvor och vid järnvägen.
>
> När jag sedan lyssnade på [fackföreningsledaren] John Siney kunde jag se Jesus i hans ansikte och höra en ny bergspredikan. Jag beslutade där och då att dra mitt strå till stacken, hur litet det än kan vara, för att förbättra villkoren för de som arbetar för att tjäna sitt levebröd.[95]

De fackliga, solidariska och kooperativa framgångarna blev emellertid övergående. Konflikterna mellan Arbetets riddare och sekularister, men framförallt mellan Arbetets riddare och ateistiska anarkister, blev snart eruptiva och för arbetarrörelsen nedbrytande. Genom gemensam sång, parader och andra sociala aktiviteter kom riddarna istället att få stor betydelse för den amerikanska arbetarrörelsens kulturliv.

Den amerikanske arbetarledaren och historikern George E. McNeill konstaterade 1887 i boken *The labor movement* apropå Arbetets riddare:

> Inflytandet från snickarens läror utgör fortfarande en motvikt gentemot mammons dåliga inflytande. I den här arbetarnas rörelse för jämlikhet finner vi så ett nytt evangelium. När den dagen kommer då Kristus gyllene regel kommer att vara måttstocken för människornas relationer vad gäller deras plikter gentemot sina medmänniskor – i fabriken och verkstaden, i gruvan, på fältet, i handeln – då kommer utmaningen att mer än någonsin bli: ”Välj denna dag vem du skall tjäna – Gud eller mammon!” Även om mammondyrkarna kommer att vråla ”Korsfäst! Korsfäst!”, så kommer profetens och poetens löfte att fullbordas; och juldagsmorgonens glada budskap skall åter ljuda i allas öron; och fred på jorden skall råda, inte genom människans underkastelse under människan, förnuftets under vidskepelsen, utan genom det frivilliga bifallet åt evangeliets budskap att alla människor är av ett och samma blod. Då stundar den nya påsken, då ska varje människa ha efter behov.[96]

Den första moderna organisationen för kristna socialister i Förenta staterna var The Society of Christian Socialists, grundad i Boston 1889 av den anglikanske prästen William Dwight Porter Bliss (1856–1926). Organisationens uppgift var att väcka individernas beredskap att, *imitatio Christi*, offra sig för andra och för mänskligheten i stort. En besläktad organisation öppnar sina stadgar med orden:

> Vissheten att Jesus sociala budskap är tillämpbart också i en era av maskinell produktion är socialism. Vi tillkännager att vårt sällskaps mål är: att förkunna

> socialism inför kyrkor och andra religiösa organisationer; att visa på nödvändighet av socialism för att nå kristendomens fullständiga triumf; att avsluta klasskampen genom att inrätta industriell och politisk demokrati; samt att skynda på rättvisans och broderskapets herradöme – Guds rike på jorden.[97]

Ovannämnde Bliss var 1890 medgrundare till en församling med det tidstypiska namnet The Church of the Carpenter. Genom organisationens och församlingens kanaler – bland annat tidskriften *The Dawn* – spreds idéer om ägandefrågor och skattesystem från artonhundratalets förmodligen mest läste socialist, Henry George (1839–97), om marxism från den populäre Laurence Gronlund och om utopiska scenarier från Edward Bellamy och nationalistklubbarna.[98] Trots spridningen av dessa idéer och av idéer från Europas ledande kristna socialister (Frederick Denison Maurice, Charles Kingsley, Lev Tolstoj med flera) och trots att, hävdar de amerikanska historikerna Rudolf Kirk och Clara Kirk, ”tonfallet i det sociala tänkandet under 1880- och 90-talet i det här landet var kristet snarare än marxistiskt”,[99] rönte inte försöken att bilda en kristet-socialistisk paraplyorganisation någon större framgång.

När de politiska och fackliga ansträngningarna väl började bära frukt i Förenta staterna, runt förra sekelskiftet, skedde det tack vare i hög grad sekulariserade organisationer med realistiska, pragmatiska och materiella målsättningar, framförallt American Federation of Labor, Industrial Workers of the World och Socialist Party of America. Men det kristna innehållet var inte helt bortblåst från det röda lägret. Till exempel gjorde Eugene Debs – ordförande för Socialist Party of America som fick 6 procent av rösterna i presidentvalet 1912, en helt exceptionell framgång med amerikanska mått mätt – i tal och skrift flitigt bruk av det kristna kulturarvet.[100]

De välfinansierade *red scare*-kampanjer som återkom i Förenta staterna under nittonhundratalet, med McCarthyismen som kulmen, lyckades framgångsrikt utmåla socialism som oförenlig med kristendom. Framförallt stod kommunistiska och anarkistiska varianter i fokus för kampanjerna och förknippades med totalitära fanatiker respektive hatiska dynamitarder. Alltsedan dess är de starkast växande kristna rörelserna i Förenta staterna, och i världen i stort, högerkodade. I synnerhet är det sant för de som är förbundna med pentekostalismen (pingströrelsen).

Frasen ”one nation, indivisible, with liberty and justice for all” i den amerikanska trohetseden – ursprungligen skriven av utopisten Bellamys kristet-socialistiske kusin Francis Bellamy – fick så sent som 1954 tillägget ”under God”. Bakom kampen för att få till det tillägget stod bland

annat ordenssällskapet Knights of Columbus (K of C), en katolsk rival till Arbetets riddare. Tanken med tillägget var att särskilja den amerikanska livsstilen från motsvarande ”civilreligion” i det sekulära eller ateistiska Sovjetunionen. Försök av sekularister och humanister att få det avlägsnat, med hänvisning till att tillägget strider mot den syn på samvetsfrihet som slogs fast redan i Virginias lag om religionsfrihet 1786, har riposterats med motiveringen att frasen ”under God” inte har en religiös, utan endast en ”ceremoniell och patriotisk” innebörd.

Storbritannien

I världens första industrialiserade land var den kristna socialismen den mest framträdande aktören på den radikala scenen under artonhundratalet, även om sekularistiska och ateistiska grupperingar växte till sig mot slutet av seklet.[101] Liksom i Förenta staterna förespråkades och levdes den kristna socialismen inom ramen för kristna församlingar, utopiska planerade kommuner och politiska och fackliga organisationer. Vad gällde församlingarna kunde ”kamrat Jesus” manifestera sig i traditionella församlingar som genomgick en process av radikalisering på grund av omgivande social misär. Eller så kunde nya församlingar skapas med det uttalade syftet att predika kristen socialism. Exempel på förstnämnda är The Guild of St Matthew (1877–1909) och Christian Social Union (1889–1919), medan exempel på sistnämnda är Communist Church (grundad 1843) och Labour Church (1891–1914, från 1909 kallad Socialist Church).[102] Grundarna av de nya församlingarna, oweniterna och feministerna John Goodwyn Barmby (1820–81) och Catherine Barmby (1816–1853) respektive John Trevor (1855–1930), drogs alla typiskt nog till unitarismen. Denna kristna inriktning har varit, och är fortfarande, i hög grad mottaglig för progressiva idéer. Företrädare för unitarismen var tidiga med att avvisa antihumanistiska dogmer, såsom tron på arvsynden.

I en tid då det var olagligt att hålla politiska möten på söndagar fungerade gudstjänsterna i Labour Church i realiteten som just sådana. Liturgin bestod bland annat av uppläsning av texter av Félicité de Lamennais, John Ruskin och Thomas Carlyle och framförandet av sånger skrivna av engelska radikala storheter såsom William Morris och Edward Carpenter. I sångtexterna överlevde de kristna motiven, däribland bilden av den plågade arbetaren som en reinkarnation av den lidande frälsaren.[103] Labour Church etablerade sig i många städer runt om i England. Som mest tycks den ha haft runt femtio församlingar. Under första världskriget gick Labour

Church, liksom som mycket annan kristen socialism och annan käck idealism, i graven tillsammans med tusentals unga ”Tommies”.

De engelska förespråkarna för kristen socialism var sannerligen radikala. Den engelske baptistpastorn John Clifford går i traktatet *Socialism and the churches* (1908) så långt det går. Han slår helt sonika fast: ”Socialismens själ är gudomlig. Den kommer från Gud.”[104] Samma identifikation gör en annan engelsk klerk, Percy Dearmer, i *Socialism and Christianity* (1907). Han förklarar att dagens kristna inte förstår sig på budskapet i sin egen religion, samtidigt som socialisterna ”utför just precis det arbete som deras Herre har ålagt dem att göra”.[105] Dearmer refererar den anglikanska kyrkans officiella konferens 1888 där det lär ha sagts att ”det som är gott och sant i socialismen återfinns också i Kristi påbud”.[106]

Förutom att frodas i de kristna församlingarna, inom de utopiska projekten och hos partierna och facken, fick den kristna socialismen i Storbritannien sin egen version av ett ordenssällskap för ömsesidig hjälp. Men medan det amerikanska Arbetets riddare, som också hade avläggare i England, krossades runt sekelskiftet 1800/1900 har, sedan instiftandet 1884, Fabian Society förblivit ett inflytelserikt sällskap. Idag är det kanske närmast att betrakta som en tankesmedja. Den kristne socialdemokraten Tony Blair, brittisk premiärminister 1997–2007, är en av många inflytelserika medlemmar. I England existerar också den Labour-associerade gruppen Christians on the Left, grundad som en sammanslagning 1960 av grupper som skapades under 1920-talet. En av Storbritanniens mest lästa akademiker under tjugohundratalet, både i hemlandet och runt klotet, är den kristne marxisten Terry Eagleton.[107]

Tyskland

I tysktalande länder höll de kristna socialisterna fanan högt under artonhundratalet. Genom den mest berömda av dem, Wilhelm Weitling (1808–71), kom den franska utopiska socialismen, däribland Cabets kristna kommunism, att få ett tyskspråkigt språkrör.[108] Som skräddargesäll i Paris hade Weitling 1836 anslutit sig till carbonari-avläggaren De fredlösas förbund (Bund der Geächteten), ett revolutionärt socialistiskt sällskap bildat av tyska hantverkargesäller 1834. Samma år som han blev initierad ledde Weitling emellertid en utbrytning och bildade De rättfärdigas förbund (Bund der Gerechten) som knappt tio år senare omvandlades till det Kommunisternas förbund som Marx och Engels gjorde berömt genom sitt manifest.

I två spridda verk, *Die Menschheit. Wie sie ist und wie sie sein sollte* (1838–39) och *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842), förespråkade Weitling en förvisso antiklerikal, men ändock kristen kommunism.[109] Om nu inte ”kristen” förutsätter någon form av tro på Jesus gudomlighet och på Bibelns mer än mänskliga ursprung, ty den tron saknade han.[110] Men kristet vill han ha det till:

> Nu finns det en övertygelse som är baserad på Kristus lära och på naturen och enligt den kan ingen verklig lycka komma till mänskligheten om hon inte förstår följande principer:
>
> 1. Naturlagarna och kristen kärlek måste utgöra grunden för alla lagar som stiftas i samhället.
> 2. Universellt enande av hela mänskligheten i en enda stor familj och utrensandet av alla trångsynta uppfattningar rörande nationalitet och all sekterism.
> 3. Åt alla samma arbetsbelastning och samma glädje av livsmedel.
> 4. I enlighet med naturlagarna samma uppfostran, liksom samma rättigheter och skyldigheter, för båda könen.
> 5. Avskaffandet av individens arvsrätt och egendom.
> 6. Formerandet av de ledande makthavarna genom allmänna val. Möjlighet till ansvarsutkrävande och att avsätta dem.
> 7. Inga privilegier för dessa [makthavare] utan samma fördelning av livsmedlen till dem som för andra och samma förpliktande arbetstid som för andra.
> 8. Alla ska äga den största möjliga handlings- och yttrandefriheten så länge den inte inskränker på andras.
> 9. Största möjliga frihet och alla tänkbara resurser åt att kunna utöva och fullända sina andliga och kroppsliga förmågor.
> 10. Brottslingar får endast straffas genom att deras frihet och jämlikhet inskränks, aldrig genom att deras liv tas eller att de berövas sin ära medelst utstötning och förvisning från samhället på livstid.[111]

Weitling hade tagit djupa intryck av Lamennais sociala och modernistiska kristendom. Han översatte dennes *Le Livre du peuple* från 1837 och lanserade den som ett slags programförklaring.[112] Enligt boken var det kristna kärleksbudskapet överlägset såväl naturens ordning och drifter som penningens regemente. Ledaren för den parisiska grenen av De rättfärdigas förbund, Karl Schapper, tilltalade i samma anda medlemmarna som ”bröder i Kristus” och talade om den kommande, fullbordande revolutionen då, med Weitlings formulering, ”världen förvandlas till en trädgård och mänskligheten till en familj”, som ”uppståndelsens dag”.[113]

Även om Marx och Engels synsätt kom att få en genomgripande betydelse för den tyska arbetarrörelsen under slutet av artonhundratalet, överlevde den kristet-socialistiska diskursen vid sidan av den sekularistiska och

humanistiska marxismen. Ferdinand Lassalle, grundaren av Tysklands socialdemokratiska parti, beskrev i en historik över socialismen urkristendomen som en av socialismens tre rötter vid sidan av utopism och klasskamp och han tyckte själv att hans agitationsmöten minde om Jesus predikningar.[114] Lassalle var den förste arbetarpolitikern som blev föremål för en omfattande personkult: "Lassalle var för socialdemokratin vad Kristus var för kristendomen: grundare, ledare och främste agitator." "För oss lever du för evigt!"[115] Till Lassalles födelsedag 1868 lät man i en stad i Sachsen tillverka målningar (*tableaux vivants*) som föreställde "Lassalle som barn", "Lassalle som ung" och så vidare.[116] Sådana omständigheter gjorde Lassalles självbild befogad.

Hos den krets som hade grundat syskonpartiet i Österrike–Ungern, Österrikes socialdemokratiska parti, spirade också kristet-socialistiska idéer.[117] På ett för denna krets karaktäristiskt vis, impregnerade som dess medlemmar var av tysk romantik och wagnerianism (se kapitel sex), drömde man om att förena socialistiska element med kristen mystik. Författaren Richard von Kralik skrev hymner, epistlar och sånger som skulle kunna användas i en proletär kristendom. En, enligt historikern William J. McGrath, typisk hymn kunde låta så här:

> Mitt Folk, du är min Gud. Jag förtröstar mig endast på dig. Du är min Herre. Jag tillhör endast dig. Du är min älskade, du är min brud.[118]

År 1926 bildas i Tyskland ett förbund för religiösa socialister (Bund der Religiösen Sozialistinnen und Sozialisten Deutschlands). Det är ungefär vid samma tid som motsvarande engelska och svenska förbund konstituerar sig, Förenta staterna låg några årtionden före. På samma sätt som många heliga texter har blivit nedtecknade först när den religiösa traditionens överlevnad är hotad och riskerar att glömmas bort, bör vi förstå bildandet av dessa organisationer som ett svaghetstecken. Det är just därför att Bibeln och kristendomen har förlorat sin ställning som självklar referenspunkt som det behövs förbund för att värna den kristet-socialistiska världsbilden. Inte minst är det första världskrigets blodbad som rycker undan mattan för den kristna hegemonin. Utmaningen för kristna socialister blir att bevara och sprida budskapet i en tid där det borgerliga, idealistiska och optimistiska artonhundratalssamhället har röjt sin impotens, mänskligheten visat sin ociviliserade råhet och bolsjevismen sin "asiatiska" totalitarism.

Ryssland

I Ryssland, dominerat av den alltigenom reaktionära ortodoxa kyrkan, spreds det kristet-socialistiska evangeliet från åtminstone 1870-talet och framåt.[119] Revolutionärt sinnade personer, varav Aleksandr Herzen (1812–70) var den mest läste, formulerade sig gärna med hjälp av kristna uttryck och liknelser. Herzen pläderade för gemensamt ägande, uppmuntrade människor att offra sig för kollektivet och predikade att himmelriket var i antågande. Genom att agera i den barmhärtige judiske snickarsonens efterföljelse skulle samtidens fattiga och lidande, som levde *imitatio Christi* på riktigt, räddas. Till och med den ryske anarkistledaren Michail Bakunin, Marx huvudrival i Första internationalen och en ettrig gudsbespottare, kunde i svaga stunder uttrycka sig med vördnad om personen Jesus Kristus.[120]

För den bildade allmänheten, procentuellt visserligen liten i Ryssland, stod Lev Tolstoj (1828–1910) som monument för en socialistisk, närmare bestämd agrar-anarkistisk, kristendom.[121] Tolstojs idéer vann inte bara gehör i hans hemland, utan kom att bilda en av de allra viktigaste underströmmarna vid sekelskiftet 1800/1900. Hans bonderomantiska lära om det enkla, sunda landsbygdslivet där man lever efter bergspredikan – revolutionsåret 1905 kunde man höra förstamajtal på temat ”En ny bergspredikan” – och där vegetarianism och pacifism var framträdande drag, flöt då samman med sekelgamla sensibiliteter från Rousseau och den tyska romantiken, liksom med mer samtida civilisationskritiska författarskap såsom amerikanerna Ralph Waldo Emerson och Henry David Thoreau, och snart Jack London.[122] Hjälten i dessa författares världar är den starke mannen som reder sig själv i naturen och i världen och som flyr den borgerliga konventionen och den kapitalistiska fabriken och slummen.

Tolstojs kristet-socialistiska texter är en av de viktigaste orsakerna till att något av artonhundratalets romantiska och socialistidealistiska sentiment överlevde in på nittonhundratalet. För denna känslighet och reflektion ter sig alltså storstaden som industrikapitalismens alienerande produktions- och konsumtionsenhet, kommersiell njutning som tomt tidsfördriv, manuellt arbete (befriat från utsugning) som en primär källa till självförverkligande och allt centraliserat som potentiella hot mot lokal gemenskap.

Till skillnad från den socialdemokratiska rörelsen som svepte över Europa och Nordamerika under perioden 1871–1914 var sålunda Tolstoj ingen utvecklingsoptimist. Han misstrodde industrialismens förmåga att skapa lycka och var misstänksam mot centralstater. Dessa drag gjorde hans

socialism olik den mest kraftfullt framväxande socialismen, men kunde just därigenom attrahera mer romantiska och idealistiska själar. I England var det Edward Carpenter, William Morris och Arts and Crafts-rörelsen som, utan tolstojanismens religiösa övertoner, på motsvarande sätt vidareförde denna antimodernistiska socialism. Tysktalande grupper med liknande agenda, där den ryska kärvheten och den engelska godmodigheten var utbytt mot tysk metafysik och avantgardism, återfanns vid tiden i Monte Verità i Schweiz och i Münchens Schwabing. Tolstojs anarkoprimitivistiska plädering för det enkla, gemensamma och jämlika strävandets värde kom med tiden att påverka både Mahatma Gandhi och Martin Luther King.

Under 1890-talet, under påverkan av marxistiska idéer, började enligt historikern Jay Bergman den radikala bilden av Jesus som moralpredikant att bytas ut mot bilden av den lidande snickaren – en lidande knegare som besatt styrkan att kunna återuppstå och leda massorna.[123] Aleksandr Bogdanov, Lenins huvudkonkurrent om titeln som chefsideolog för Rysslands socialdemokratiska arbetarparti, underströk att ”Kristus, om han verkligen existerat, otvetydigt var en proletär”.[124] Hans samarbetspartner Anatolij Lunatjarskij, senare folkkommissarie för utbildning och kultur 1917–29, hävdade i samma anda att rörelsen runt Jesus inte bara var proletär, kommunistisk och demokratisk, utan därtill eskatologisk-revolutionär.[125] Tyvärr, menade Lunatjarskij, degenererade denna urkristna förelöpare till bolsjevismen när Paulus och hans efterföljare sålde in läran till romarrikets dekadenta medelklass. Därmed inleddes en tradition som omvandlade Jesus från att vara den lidande, självuppoffrande proletären till att bli en himmelsk furste som människorna tvingas knäböja inför. Det här är alltså ånyo en variant av den ideologiska uppdelningen i äkta kristendom och urartad ”kyrkodom”.

Även om en del av bolsjevikerna hade tagit intryck av Tolstoj i sin ungdom kom hans idéer efter ryska revolutionen 1917 att främst förknippas med bolsjevikernas politiska motståndare, det agrar-socialistiska Socialistrevolutionära partiet. Det statsbärande partiet i Sovjetunionen blev som bekant marxist-leninistiskt, vilket innebär ett konsekvent bejakande av industrialism, teknikutveckling, urbanisering och centralisering. Trots den i realiteten motsägelsefulla och ofta inkonsekventa religionspolitiska linje som sovjetkommunisterna bedrev, var läget för kristna socialister inte så illa under de första åren efter revolutionen. Historikern Richard Stites hävdar till och med att ”pro-revolutionära ’sekteristiskt’ kristna församlingar vann mark i Ryssland efter revolutionen”, på den ortodoxa kyrkans bekostnad.[126]

Och trots de revolutionära, kulturradikala och futuristiska stämningarna efter oktoberrevolutionen förblev kristet bildspråk och kristna myter levande länge efter revolutionen. Till och med radikala modernister som Vladimir Majakovskij och Sergej Eisenstein kunde göra nytta av dem.[127] Det innebär, konkluderar Bergman, att Jesus-gestalten under nästan ett århundrade ”djupt fascinerade” de ryska revolutionärerna.[128] Kanske var bara den socialistiska revolutionen när allt kommer omkring, som en rysk marxist uttryckte saken, ”evangelierna återställd till ateistisk form”.[129]

Kina

Kinas kommunistiska parti har intagit en mer konsekvent antireligiös hållning än de ryska kommunisterna. Världens största protestantiska församling tycks dock blomstra i Mittens rike under kommunistpartiets hägn och uppsikt. Närmare 23 miljoner medlemmar har den så kallade patriotiska tre-själv-rörelsen. Grundare var Wu Yaozong (1893–1979). Under 1940-talet försökte han föra marxism och kristen teologi samman, vilket bland annat innebar att Wu betonade kristendomens revolutionära ådra.[130]

Innan vi lämnar vad som i huvudsak har handlat om den protestantiska kristendomens radikalism för några ord om dess katolska motsvarighet är det angeläget att lyfta fram det faktum att väckelserörelsen som svepte över den protestantiska världen från mitten av artonhundratalet och framåt visserligen inte var socialistisk, men att det likafullt var i de frikyrkliga församlingarna som vanligt folk för första gången mötte en demokratisk kultur. Där röstade man. Där kunde personen med påvrast plånbok vinna högst anseende och inflytande. Något liknande gällde för övrigt också för nykterhetsrörelsen – och förstås arbetarrörelsen.

Den katolska världen

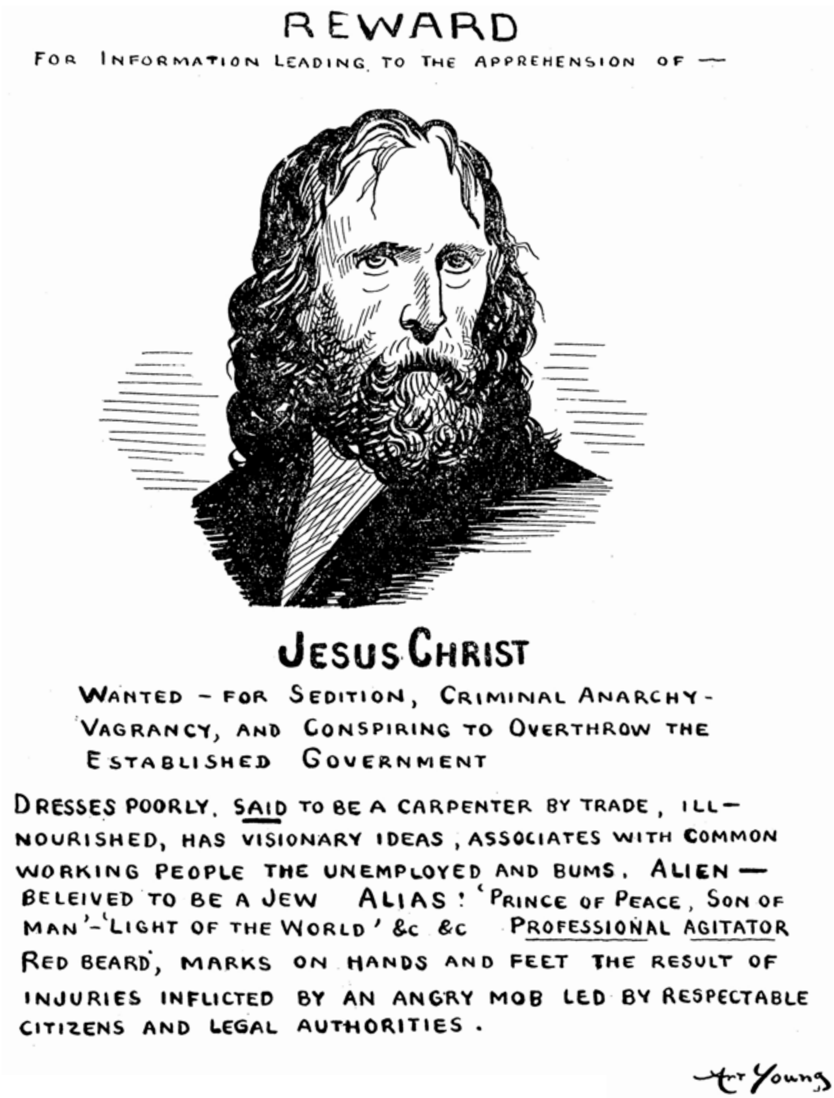
Det tycks som om det varit enklare för protestanter än för katoliker att få syn på kristendomens radikala ådra.[131] Det finns säkert en uppsjö orsaker, såväl teologiska som sociala och organisatoriska, till att radikalismen dykt upp mer i protestantiska sammanhang. En aspekt som berör det teologiska innehållet är det faktum att de protestantiska riktningarna förvaltade en vad jag i annat sammanhang har (lite svulstigt) kallat ”de underminerande myternas allmänna struktur”.[132] Det handlar om en berättarstruktur som är tänkt att engagera och aktivera åhörarna:







Bilder av Jesus. Överst: John Everett Millais ”Kristus i sina föräldrars hus” (1849–50) avbildar (en nordeuropeisk) Jesus som pojke i sin faders snickarverkstad, förebådande martyriets sår. Nedanför till vänster: ”Kristus på korset” av Rembrandt (1631). Nedanför till höger: Rysk Jesusikon av Georgij Zinovjev (1681).



Art Youngs teckning ”Arrestera den här mannen” från 1921.

> Då, i en betydelsefull forntid, hade vi en guldålder;
> men sedan inträffade händelser som ledde till förfall och alltsedan dess har ett mörker dominerat;
> nu är vi emellertid framme vid en punkt där vi, om vi kämpar väl, har en möjlighet att återvända (latin *revolvō*) till guldåldern.

Den protestantiska varianten av denna berättelsestruktur lyder:

> Jesus världsliga gärningar och urkristendomen var en guldålder;
> därefter kom "hedna-papismen" som var en förfallsepok;
> Luther, Calvin och Zwingli har nu lagt grunden för ett framtida återupprättande av guldåldern.

Förmodligen underlättade existensen av en sådan protestantisk mytstruktur den retoriska kraften hos kristna socialister. I deras version av guldålder, förfall och möjlig pånyttfödelse rör sig historien från etisk och innerlig tro över korrupt och förtryckande prästelstyre tillbaka till etisk och innerlig tro.

Katolicismens legitimitet har tvärtom vilat på "de stabiliserande myternas allmänna struktur":

> Ursprungligen rådde kaos och anarki;
> men sedan instiftades den rätta ordningen;
> nu måste den försvaras, annars är risken stor att kaos och anarki återvänder.

Den omständighet att denna berättarstruktur har dominerat och förmodligen gjort det svårare att legera katolicism med socialism, innebär emellertid inte att inga försök till sådan legering har genomförts. Vi berörde ovan Lamennais som under 1830- och 40-talen lanserade idéer som med lite god vilja kan kallas katolsk socialism. Under nittonhundratalet har i vissa delar av den katolska världen den kristna socialismen verkligen varit i blomning. Man tänker först och främst på Latinamerika där delar av romersk-katolska kyrkan har stöttat, och motiverat, protester och revolter. Den världsdelen var under 1960- och 70-talen den radikala så kallade befrielseteologins förlovade kontinent. I Europa är det väl främst på Irland som fasta handslag mellan socialistiska grupper och det lägre prästerskapet inom katolska kyrkan har förekommit.

Icke-kristna socialister

Icke-kristna, religiösa socialister

Uppfattningen att socialismen är en utlöpare från kristendomen och att socialismens innersta väsen (rätt uppfattad) är identisk med kristendomens innersta väsen (rätt uppfattad), har erbjudit icke-kristna religiösa individer världen över en schablon att använda i sitt eget sammanhang. Inte minst anhängare till de andra abrahamitiska religionerna har lätt kunna applicera den. Således existerar det en judisk socialism, förknippad med omtalade fenomen såsom den proletära Bundrörelsen och de israeliska kibbutzkollektiven.[133] (Det är emellertid inte alls säkert, nota bene, att ”judisk” i ”judisk socialism” alltid ska uppfattas som ett religiöst attribut, utan lika ofta har termen enbart en kulturell eller ärftlig innebörd.) Av stor idéhistorisk betydelse är de sammansmältningar eller överlappningar mellan judisk messianism och socialistisk kommunitarism som är förknippade med intellektuella, judiskättade storheter såsom Martin Buber, Gustav Landauer, Georg Lukács, Walter Benjamin, Ernst Bloch och Erich Fromm.[134]

Världens näst största abrahamitiska religion har också den haft sina socialistuttolkare. Bland rörelserna för muslimsk socialism kan nämnas de som är inspirerade av tankar hos Ahmad Faris al-Shidyaq, Ali Shariati och Muammar al-Gaddafi.

Legeringar av socialism och indiska religioner har varit svårare att få till. Det tycks som om lärda hinduer och buddhister med socialistiska böjelser snarare än att förena sin egen urgamla tradition med nymodigheter från kolonialmakterna har varit lockade att istället lyfta fram de materialistiska, rationalistiska och ateistiska riktningar som fanns i forntida indiskt tänkande. På så sätt har de – med viss stolthet – kunnat visa på den tidiga existensen av inhemska socialist-liknande förfäder. Medan de mot rikedom, högfärd och avgudadyrkan rasande judiska profeterna, ”kamrat Jesus” predikan och Koranens budord om utjämnande allmosor och otillåtet räntetagande någorlunda lätt har lånat sig för socialistisk mytologi och ideologi, känner jag annars inte till några framgångsrika försöka att använda Indiens heliga skrifter och mytologiska berättelser för att paketera drömmar om de förtrycktas upprättelse eller frihetens jämlika framtidsgemenskap. Kanske hänger det samman med den indiska traditionens beskaffenhet. Eller så har det snarare att göra med vid vilken tidpunkt socialismen på allvar vann insteg i Indien, nämligen vid den tidpunkt då de marxistiska, ateistiska och kulturrevolutionära bolsjevikerna hade sin starkaste ställning inom

arbetarrörelsen. Än idag är de mycket starka sydasiatiska kommunistpartierna, speciellt de i Nepal, Västbengalen och Kerala som regel rätt misstänksamma mot traditionell religion, inte minst när den dyker upp i form av alternativmedicin och helbrägdagörelse.

Om Asiens andra enorma kulturkrets sägs ibland att maoismen är ett slags marxism-konfucianism, men det är knappast en beteckning som godtas av maoisterna själva. Fast kanske ändå: Idag heter Kinas kommunistiska partis institut för att sprida kunskap om kinesiska språket och kulturen faktiskt Konfuciusinstitutet. Denna samtida uppvärdering av Konfucius har en förhistoria tillbaka till författaren Guo Moruos ”Marx träder in i ett konfucianskt tempel” från 1926.[135] Moruo, och andra i hans efterföljd, har försökt beskriva konfucianismen, men också moismen, som ett slags förvetenskaplig socialism. Med marxismen delar dessa forntida filosofier, enligt detta synsätt, en immanent, inte transcendent, hållning till kosmos och de strävar båda efter att vilja bygga himmelriket (*tianguo*) på jorden med hjälp av endräkt (*datong*). Under kulturrevolutionens första år 1966 skändades dock som vi sett Konfucius grav av rödgardister och under början av 1970-talet följde därefter kampanjen ”Kritisera Konfucius, kritisera Lin Biao”, då bland andra Guo Moruo fick göra ”självkritik” för sina tankar om Konfucius förhållande till Marx. Men numera tycks alltså Konfucius koscher igen.

Liksom i Sydasien ville man följaktligen i Kina gärna finna inhemska, icke-västerländska, föregångare till socialismen. Och det gällde inte enbart att identifiera idéer hos Konfucius och Mo Zi, utan också om att finna handlingar som kunde tjäna som mytiska förebilder: Taipingupproret (1850–64), som leddes av den kommunistiska, protestantiska konvertiten Hong Xiuquan och som till slut slogs ner av kejsaren med hjälp av en fransk-engelsk expeditionskår, har till exempel fått tjäna det syftet.

Precis som i Kina och Sydasien har man inom andra religiösa traditioner sökt med ljus och lykta efter vördnadsbjudande radikala föregångare. Inom den iranska kulturkretsen får det bli den senantika mazdakismen.[136] José Carlos Mariátegui, en av Latinamerikas stora socialistiska intellektuella, lyfte fram kommunistiska drag hos inkafolket.[137] Nordeuropeiska socialdemokrater har talat om demokratiska och egalitära tendenser i germansk bondekultur.[138]

Om man vill kan man ta fasta på det förment socialistiska innehållet i judiska jeremiader, i Jesus predikningar, i Koranens budskap och i visdomsord från Indiens och Kinas visa män och deklarera att alla religioner

– *innerst inne* – förmedlar samma budskap. Detta budskap är, om inte rakt av en plädering för kollektivt ägande av produktionsmedlen och detaljerade femårsplaner, så i alla fall av essentiellt humanistisk, egalitär och förbrödrande art, kan man hävda. 1901 skriver den amerikanske marxisten Isador Ladoff:

> Den enkla principen för [människo]rasmedvetandet är inget annat än principen för internationell socialism. Därför är socialismen först och främst en livsfilosofi som utgår från iakttagelsen att alla medlemmar av människosläktet ingår i en fullkomlig intressegemenskap [*perfect solidarity of the interests*]. Socialism, i ordets vidaste bemärkelse, är lika gammal som den mänskliga rasen. Alla Zarathustrar, Buddhor, Mosesar, Jesajor och Kristusar, alla de uråldriga siarna från det förflutna som har predikat [människo]rasmedvetande var emotionella eller religiösa socialister.[139]

I presidentvalet 2016 är det den amerikanske socialisten Bernie Sanders som för fram det svaret – alla religioner härbärgerar samma humanistiska kärna – på frågan om vad som är hans personliga tro.

Icke-kristna, ateistiska socialister

Det är inte så underligt att religiösa socialister gärna intalar sig att deras politiska övertygelser springer ur samma källa som deras gudstro. Ett sådant synsätt har förstås den stora emotionella fördelen att den inte tvingar dem att förkasta sina ärvda religiösa övertygelser. På det sättet undviker den religiösa socialismen att enskilda personer hamnar i konflikt såväl med sitt samvete som med religiösa auktoriteter och institutioner. Idén att socialism är en politisk tillämpning av den judiske snickarsonens tankesätt har alltså emotionella och sociala fördelar för kristna med sympatier för arbetarrörelsens kamp. Det säger en hel del om dessa fördelar att idén om kontinuitet från Jesus till Marx även anammades av en del militanta ateister.

Marx far var en judisk konvertit till protestantismen och familjen tycks ha varit tämligen sekulär. Engels växte däremot upp som from kalvinist. I unga år ägnade både Marx och Engels mycket möda åt att förstå religionens natur och dess roll i historien (se kapitel fem). Faktiskt formulerade Engels sin allra första samtidskritik med hjälp av bibliska termer.[140] Med tiden blev dock även han övertygad ateistisk humanist och i tredje delen i *Kommunistiska manifestet* är den kristna socialismen en av måltavlorna för hans och Marx ökänt oförsonliga kritik.

Trots avståndstagandet från religiositet och kristen socialism behöll Engels livet ut ett stort intresse för religionshistoria. Liksom Marx var han

fullt på det klara med att religiösa föreställningar, ritualer och organisationer kan slita dräng åt en konservativ och repressiv överhet, men att de även kan kanalisera emancipatoriska strävanden.[141] Medan kristendomens hjärntvättande och konserverande funktion står i fokus för *Socialismens utveckling från utopi till vetenskap* (*Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1880; *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 1882; på svenska 1902) visar *Tyska bondekriget* (*Der deutsche Bauernkrieg*, 1850; på svenska 1923) fram en ljusare bild av kristet kodad upprorisk socialism. Sistnämnda bok gjorde för övrigt bondeledaren Thomas Müntzer känd och till något av en socialistisk hero som fått statyer resta över sig och som fått namnge olika socialistiska fenomen, till exempel den högsta medaljen som delades ut av den östtyska föreningen för lantarbetarnas ömsesidiga hjälp.

Engels ägnade faktiskt en av sina allra sista skrifter åt den äldsta kristendomen. I *Bidrag till urkristendomens historia* (*Zur Geschichte des Urchristentums*, 1894; på svenska 1980) framhåller han likheterna mellan den antika Jesusrörelsen och den moderna socialismen.[142] Först och främst handlar det om att båda rörelserna organiserar medlemmar ur förtryckta samhällsskikt, fattiga och (löne)slavar. Båda rörelserna skänker också hopp om befrielse. Då som nu blir resultatet veritabla massrörelser. Liksom den franske skriftställaren Ernest Renan, en stjärna på den tidens intellektuella himmel, tänker sig alltså Engels den urkristna församlingen mer lik en sektion av Första internationalen än en sockenförsamling.[143] Den historiska kopplingen mellan kristendom och socialism blir för Engels tydlig under de medeltida bondeupproren då konkreta materiella behov ikläds religiös språkdräkt. Från den erans uppror anar Engels sedan en förbindelse med det tidiga artonhundratalets kristna kommunister i Frankrike och Tyskland vilka uppfattade Jesus och apostlarna som de stora inspiratörerna. Som skriftställaren Per Meurling konstaterar: ”Jämförelsen mellan kristendomens proletära segertåg och socialdemokratin låg för övrigt i luften i slutet av adertonhundratalet.”[144]

Typiskt är hur den svenske ledande socialdemokraten, sedermera vänsterkommunisten, Zeth Höglund uttrycker sig 1907 i *Socialismens historia i dess huvuddrag*:

> Kristendomen var ursprungligen något helt annat än den dåliga karikatyr, den döda trosdogm, som prästerna under seklernas lopp förvandlat henne till. Kristendomen vann sin framgång genom att taga sig an de förtrycktas och eländas sak.

> *Kristus* själv, den störste agitator historien känner, predikade krig mot palatsen och krig mot fariseerna; han blev de fattiges profet.[145]

En brittisk marxist, må vara inte av den renläriga skolan, kan några årtionden senare, närmare bestämt 1935, förklara: ”Bibeln är ett revolutionärt dokument – måhända mer evinnerligt revolutionärt än till och med *Om samhällsfördraget* eller *Kommunistiska manifestet*.”[146]

Vid samma tid som den åldrade Engels skrev på *Bidrag till urkristendomens historia*, arbetade den ledande tyska socialdemokraten Karl Kautsky med vad som blev *Den nyare socialismens förelöpare* (*Die Vorläufer des neueren Sozialismus*, 1895; på svenska 1896).[147] I bokens andra del har Kautsky fått hjälp av de samtida storheterna Eduard Bernstein, Paul Lafargue, Hugo Lindemann (”C. Hugo”), Franz Mehring och Georgij Plechanov. Boken, som fick stort genomslag, är en detaljerad genomgång av Platons utopi, urkristendomens väsen, villkoren för skråväsendet och för hantverkare under medeltiden, kommunistiska ideal och inslag bland klosterordnar, kätterska sekter och folkkristna bondeuppror, tidigmoderna utopiska romaner, socialism i det tidigmoderna England, jesuitisk indianmission i Paraguay, socialistiska idétraditioner i Frankrike fram till franska revolutionen samt ikariska grupper i Förenta staterna.

I en tid som dominerades av det evolutionistiska paradigmet är det väsentligt för Kautsky att undvika nostalgisk historicism. Han vill därför visa att den moderna socialismen inte bara är ett slags urkristen kommunism, utan en substantiell förbättring. Greppet blir att skilja på kommunism i distribution och konsumtion – alla får del av mat och nyttigheter – från den nära framtidens kommunism även i produktion: alla arbetar tillsammans och äger och beslutar tillsammans över produktionsmedlen och själva produkterna. Rosa Luxemburg, en annan av tidens marxistiska ideologer, hyllade också urkristendomen och skilde på samma sätt som Kautsky på traditionen av ”kristen kommunism”, vilken förordade gemensam och jämlik fördelning och konsumtion av produkter, och den överlägsnare form där man också organiserade produktionen gemensamt och jämlikt.[148]

Om man i Engels bok om urkristendomen (idag ofta benämnd Jesusrörelsen) kan upptäcka något som minner om en religiös sensibilitet – han häcklar åtminstone ”platt rationalism”[149] – förhöll sig Lenin mer kallsinnig till det översinnliga. Vad man kallar ett fromt sinnelag hade han knappast. Likafullt delade han de kristna socialisternas uppfattning att Bibeln

var socialismens källa.[150] På liknande sätt beskriver den förste bolsjevikiske utbildnings- och kulturministern Anatolij Lunatjarskij urkristendomens ”kamratskap, jämlikhet och ärlighet” som föredömlig.[151] Men understryker att Marx förstås var ”den störste profeten”.[152]

I och med Lenins och Lunatjarskijs revolution fick kommunismen vind i seglen världen över. En socialdemokrat som med framgång försökte att intellektuellt hejda kommunisternas framfart var belgaren Hendrik de Man (1885–1953). Hans mest omdiskuterade verk är *Socialismens psykologi* (*Psychologie van het socialisme*, 1926; på svenska 1928). I detta tvåbandsverk värderar de Man genomgående det kristna arvet högt. Filtrerat genom de demokratiskt sinnade germanska folkens kulturer har det kristna arvet format västerlandet och, menar de Man, skapat ”ett typisk västerländskt-kristet sätt att känna”.[153] Av den anledningen finner vi att bergspredikans anda också råder i ”Deklarationen om människans och medborgarens rättigheter” och i *Kommunistiska manifestet*.

Låt oss lyssna till några av hans sentenser i *Socialismens psykologi*: ”[D]en kristna symboliken måste erkännas vara den, som bäst motsvarar vår västerländska kulturs känslor och åskådningar”.[154] Därför är det logiskt att socialismen kommer till uttryck som ”den kvasikristna värld av myter och symboler” den nu faktiskt är.[155] Vidare: ”Kristendom, demokrati och socialism bli då, historiskt sett, endast tre former av samma idé. För en socialist som har upptäckt denna enhet, öppnas en aldrig sinande källa till andlig energi.”[156]

Det evangeliska budskapet och symboliken genljuder både kritiskt och konstruktivt i den samtida socialistiska och demokratiska politiska kulturen. Som kritik framför den en moralisk dom av profetiskt snitt: ”Socialismen är en dom över den rådande sedligheten i den allmängiltiga sedelagens namn; eller, om man icke är rädd för dessa slagord, en dom över kapitalismen i kristendomens namn.”[157] Som konstruktiv röst framför den hopp: den alstrar ”[d]en socialistiska eskatologiska känslan”.[158] Kristendomen är, fortsätter belgaren, den ”dynamiska världsreligionen par excellence” då den sprider föreställningen om det obegränsade (Gud) och om ”övermänskliga fullkomlighetsideal” vilka ger upphov till en ”eskatologisk masstämning”.[159] För de Man – till skillnad från för de flesta kritiker som bevittnade socialistisk agitation och mobilisering – är politisk eskatologisk åstundan inte något illavarslande. Tvärtom, eskatologin innebär ”den för den socialistiska mentaliteten typiska känslan av ansvar för hela den mänskliga gemenskapen”.[160]



”*Et nos habemus papam!* Även vi har en påve.” Självironiskt collage där ett vykort på Pius X har fått Karl Kautskys ansikte.

Det faktum att den svenske socialdemokratiske riksdagsledamoten, sedermera utbildningsministern, Arthur Engberg kände sig föranledd att 1929 formulera en stridsskrift – *Karl Marx eller Hendrik de Man? En kritisk granskning av ”Socialismens psykologi”* – vittnar om vilken uppmärksamhet *Socialismens psykologi* rönte. Men dess saga blev kort. I och med att de Man 1940 ställde sina tjänster till förfogande åt den tyska ockupationsmakten blev hans tänkande misstänkliggjort och är numera bortglömt.

Skeptikernas uppfattningar

Men inte alla har gillat tanken på socialism som politisk kristendom. Den officiella hållningen från Vatikanen under artonhundratalet gentemot kristen-utopisk och kristen socialism var till en början en rak höger som försvar för den gamla ordningen, gärna på ultramontanistisk grund. Lamennais socialaktivistiska katolicism fördömdes i encyklikan *Mirari vos* (1832). Under seklets gång, speciellt under Leo XIII (greve Vincenzo Gioacchino Pecci, påve 1878–1903), gled hållningen sakta över till att motvilligt acceptera det moderna samhället och den parlamentariska demokratin. Parallellt försökte Vatikanen förankra det demokratiska samhället i en socialkonservatism som kunde slå vakt om de essentiella värdena, inte minst på familje-, köns- och sexualpolitikens område, och samtidigt hålla socialdemokratin stången genom att stimulera välgörenhet och bygga sociala skyddsnät. Den policyn har motiverat Vatikanens stöd till de kristdemokratiska partierna i Europa.

Bland de officiella dokument vars kritik har drabbat liberala och socialistiska tendenser i och utanför kyrkan kan nämnas ”Syllabus errorum”, offentliggjord 1864 under högtiden för att fira den obefläckade avlelsen, Pius IX:s förnyade dogm. Dokumentet, inkluderat i encyklikan *Quanta cura*, listar 80 felaktiga påståenden som berör metafysik (mot panteism och naturalism), kunskapsteori (mot rationalism och relativism), teologi (mot protestantism, individualism och bibelsällskap) och politik (mot ”skadedjur” såsom sekularism, socialism, kommunism och liberalism). Sista satsen i ”Syllabus errorum”, en enligt Heliga stolen felaktig sats, är kort och gott: ”Det romerska påvedömet kan och bör försona sig och nå en förståelse med framsteg, liberalism och den nya civilisationen [*cum progressu, cum liberalisnio et cum recenti civilitate*].”[161] Mer filosofiska resonemang mot olika former av ”modernism”, framförallt ny bibelkritik, religionsmodernism och ”immanism” förs fram i Pius X:s *Pascendi dominici gregis* (1907). Encyklikan kom att motivera den så kallade antimodernisteden som romersk-katolska präster avlade mellan 1910 och 1967.

För dessa skeptiska betraktare av socialismens framväxt framstod identifikation mellan kristendom och socialism som helt barock. Den amerikanske jesuiten John J. Ming slår i *The characteristics and the religion of modern socialism* (1908) fast: ”Det existerar ingen kristen socialism.”[162] Eller kanske bör Mings sentens översättas som: ”Det kan inte existera något sådant som kristen socialism.” Socialism och kristendom är som ”eld och vatten”,

skriver han och förlitar sig i detta på påståenden hämtade från några socialistiska ateister (Dietzgen, Bebel, Bax), hans livsåskådningsmotståndare.[163] Orsaken till denna starka repulsion är inte minst socialismens vilja att avskaffa privat egendom, vilket är något ”essentiellt antikristet”.[164]

De protestantiska statskyrkorna låg som regel inte efter romersk-katolska kyrkan vad gällde att motverka progressiv kristendom. I svearnas och götarnas land blir under en period på 1890-talet ”Sveriges första socialistpräst” berövad rätten att utöva ämbetet eftersom han ”i hög grad väcka den okunniga massans lidelser” genom att använda termerna överklass och underklass.[165] Hans tal om ”mammondyrkan och arbetarplundring” gjorde inte saken bättre.

Personer som med misstänksamhet bevittnade den socialistiska arbetarrörelsens framväxt under andra hälften av artonhundratalet och som samtidigt avskydde kristendomen kunde försöka påvisa likheterna hos dessa båda eländiga strömningar. Det är åtminstone sant för en av seklets skarpaste hjärnor. I sina senare texter påstod filosofen Friedrich Nietzsche att alla gamla unkna drag typiska för kristna människor – flockmentalitet, livsförnekelse och ressentiment – numera omhuldas och gladeligt förs vidare av socialisterna.[166] Föreställningen om en djup identitet mellan å ena sidan nyskapande, för många provocerande, socialistisk agitation, och å andra sidan en kristendom baserad på ”Jesu enkla lära” fungerade som ett lugnande budskap för de kristna arbetare och tjänstemän som inte gillade att bryta alltför kraftigt mot vad de en gång lärt sig var det högsta sanna. För Nietzsche fungerade den alltså rakt motsatt: båda idélärorna är förlegat skräp som snarast bör förpassas till historiens kyrkogård. I dess ställe bör en livsbejakande hjälte, en övermänniska som inte förslösar sitt liv på att dagdrömma om en annan och bättre tillvaro, om ett kristet himmelrike ovan eller ett kommunistiskt i framtiden, stiga fram. En övermänniska som skapar här och nu.

Jag antar att det på liknande sätt vore vettigt för anti-kristna, religiösa betraktare som ogillar socialistiska tankar, till exempel konservativa mullor eller brahminer, att hävda att kristendom och socialism egentligen är ett och samma elände. Emellertid känner jag inte till någon studie som behandlar den retoriska och apologetiska potentialen.

En helt annan fråga är förstås den historiska och teologiska frågan om Jesus verkligen var den protosocialist som de kristna socialisterna ville ha honom till. En habil historiker som Jay Bergman och en dito teolog som förre påven Benedictus XVI (Joseph Ratzinger) tolkar båda Jesus som

om han säger att fattigdom faktiskt är något i grunden gott som förädlar människosjälen.[167] Ingen av dem finner heller några som helst belägg för att evangelierna leker med tanken på gemensamt ägande som rättesnöre för samhället i stort.

Forskarnas uppfattningar

När såväl kristna som sekulära socialister, såväl intellektuella som vanliga knegare, har uppfattat den socialistiska arbetarrörelsen som ett modernt uttryck för Jesus tro och gärning vore det underligt om inte historiker och andra forskare hade följt samma uppslag. Speciellt eftersom socialisterna själva redan hade påbörjat den historiska kartläggningen och bland annat berört relationerna mellan de två strömningarna som har organiserat det här kapitalet: den ofta, men inte alltid, kristna utopiska socialismen och den egentliga kristna socialismen. Men forskarsamhället anser inte den kristna socialismen – eller den religiösa socialismen generellt – vara ett särdeles upphetsande forskningsobjekt.[168] Det är ingen överdrift att påstå att de allra flesta historiska skildringarna av socialismens framväxt under artonhundratalet mycket styvmoderligt behandlar ideologins bakgrund i en religiös idévärld. Vad statsvetaren Mark Bevir påstår om forskningen i Storbritannien är också sant för forskningen bortom dessa öar: ”Den gamla historieskrivningen om brittisk socialism tenderade att avfärda att religiösa föreställningar fortsatte att existera och istället placerade den in socialismens uppkomst i en sekulariseringsprocess.”[169]

Det har emellertid funnits några briljanta undantag där forskare har ägnat tid och kraft åt att dra fram olika religiösa, svärmiska och romantiska former av socialism i solljuset. Framförallt tänker man på några framstående brittiska marxister: Eric Hobsbawm (framförallt *Primitive rebels*, 1959), E.P. Thompson (i synnerhet *The making of the English working class*, 1963) och Gareth Stedman Jones. 1996 hävdade den sistnämnde att ”’socialism’ tog sin början som ett försök att finna en efterträdare till, inte kapitalism, men väl den kristna kyrkan”.[170] På senare år har den tanken fått några forskare att granska detta närmare. 2018 uttrycker religionshistorikern Julian Strube saken så att det finns två historier, en om socialismens historia och en om religionens, men att de egentligen är en och samma historia.[171] Enligt hans framställning identifierades de franska socialisterna först som en religiös gruppering och tolkades som något slags utlöpare av kristen heresi. I sin artikel hävdar Strube vidare att det är ställt bortom

allt rimligt tvivel att vi inte kan förstå den moderna betydelsen av ordet ”religion” utan att känna till socialismens historia.[172] I en bred kulturhistorisk studie över socialism hävdar på liknande sätt litteraturvetaren Sabine Hake att ”hemfallandet” åt att i det politiska samtalet åberopa dygder (anständig, skötsam) och moral (rättvis, god) bör tolkas som ett tecken på att socialismen var ”fast rotad i artonhundratalets religiösa mylla”.[173] Den ”känslosocialism” som hon ägnar sin studie åt och som kännetecknas av sentimentalitet har enligt henne tydliga protestantiska rötter. Experter på utopismens historia har varit inne på liknande banor.

Vad gäller teologin kan, beroende på hur man ser på teologernas uppdrag, ämnets akademiker antingen uppfattas som objektiva och sakliga forskare som studerar religion (som regel en religion de själva omfamnar) eller som aktiva producenter av normativ ideologi (med målsättningen att gynna sin egen religion). Hur man än ser på den saken så är listan över teologer som har betonat en kontinuitet från kristendom till socialism rätt omfattande. Den innehåller flera personer som är helt centrala för den moderna teologin, däribland Karl Barth och Paul Tillich – båda periodvis starkt sympatiskt inställda till den socialistiska arbetarrörelsens målsättningar.[174]

Medan den historiska kopplingen mellan kristendom och socialism tycks obestridlig för många forskare, framstår kopplingen kristendom och marxism som betydligt svagare. Eller så framstår relationen rent av som antagonistisk. Och det är sant att många av Marx och Engels socialdemokratiska och kommunistiska följeslagare inte har hyst någon kärlek till vad de uppfattat som sentimental och hämmande fromhet. Av den anledningen har de inte heller sett något värde i att leta upp några eventuella historiska förbindelser mellan världsfrånvänd, vidskeplig och gammaldags kristendom och marxism, den vetenskapliga socialismen. De förbindelser som likafullt finns där – liksom de marxister som faktiskt har visat ett stort intresse för kristendomens och andra religioners livstolkningar, kultur och konkreta betydelse för ”enkelt” folk (Walter Benjamin, Ernst Bloch, Erich Fromm, Terry Eagleton) – har under de senaste decennierna blivit uttömligt beskrivna av teologen Roland Boer i hans sexbandsverk, *The criticism of heaven and earth* (2007–19). Inte oväntat var det runt 1968 som ”dialogerna” mellan kristen teologi och marxism var som intensivast. Om det vittnar böcker som Alasdair MacIntyres *Marxism and Christianity* (1968), konferensantologin *Marxism and Christianity* (1968, red. Herbert Aptheker) samt Herbert Apthekers *The urgency of Marxist-Christian dialogue* (1970).[175]

Forskarsamhället anser som sagt inte att den kristna socialismen är ett särdeles hett objekt. Det beror på en rad olika faktorer: de vetenskapliga disciplinernas karaktärer, de enskilda forskarnas drivkrafter, skiftande intellektuella trender och djupliggande samhälleliga mentaliteter. Men det är också så att det faktiskt inte är helt lätt att hävda att socialismens innersta kärna är identisk med Jesus budskap. Varför inte? En anledning är att vi är vana vid att historiker betonar hur annorlunda och nytt det moderna samhället och den moderna kulturen är i jämförelse med forntida och medeltida samhällen. Det kan därför vara lika svårt att intuitivt greppa att den moderna socialismens partiprogram är samma gamla judiska evangelium som att acceptera att elektricitet bara är samma gamla stretande åsna.

Om man inte nöjer sig med att beskriva det som att socialister är, som en forskare uttrycker saken, på ”ett djupt och ofta omedvetet plan” färgade av kristendomen, måste man förstås ta fram belägg.[176] De som tycker sig se överväldigande likheter mellan de båda lärorna – eller till och med uppfattar dem som i grunden identiska – har fört fram två olika typer av belägg. Den första typen är dessutom möjlig att klyva.

I.A. Den historiska kontinuiteten från forntida judisk väckelse till modern statskonst utmålas som en oavbruten följd av återkommande försök att höja folks moral. Jesus uppfattas då först och främst som rättvisans apostel. Han är de utslagnas, de utnyttjades, de svagas, barnens och de sjukas, till och med de dödas, bästa vän. I de länder som härjas av industrikapitalisternas girighet förvaltas numera hans samtidigt milda och heroiska kamp för det rätta av socialisterna, kan det heta. Kontinuitetens surdeg är alltså av moralisk art.

I.B. Vid andra tillfällen beskrivs inte den oavbrutna historiska kedjan som tillverkad av etiskt råmaterial, utan av Jesus budskap om det nära förestående Gudsriket: ett eskatologiskt löfte om en tillvaro fri från lidande och smärta. I dagens industrikapitalistiska länder är det socialisterna som på samma sätt frammanar det hägrande utopiska samhället. Enligt detta synsätt är socialism således sekulariserad messianism, eller kanske religiös messianism kamouflerad till sekulär messianism.

I ”The Christian mythology of Socialism” (1943) avslöjar Will Herberg socialismen som inte bara något slags deformerad avkomma till kristendomen, utan som en allmänt politisk religion:

> Många vet om att socialismen har en till sitt väsen religiös natur. Den uppvisar helt enkelt alla typiska drag hos organiserade religioner. Den är en tro, som är känslosam och mystisk. Den har sina dogmer, trosbekännelser och heliga skrifter; sin teologi och apologetik; sina ortodoxier, schismer och kätterier, sin mytologi, hagiografi och kult. Den fyller alla religionens viktiga sociala och psykologiska funktioner. Och dess auktoritära och hierarkiska organisationsformer minner i mångt och mycket om många kyrkliga strukturer. Detta är välkänt och rätt så uppenbart.
>
> Men parallellen går djupare; den når ända ner till vad som kan kallas människoödets religiösa schema. Det ortodoxa socialistiska frälsningsschemat (emancipation) uppvisar den mest häpnadsväckande likheten med det traditionella judekristna schemat och analogin inbegriper inte enbart den allmänna planen, utan hela mönstret och många viktiga detaljer därtill. Den här inre överensstämmelsen förefaller minst lika betydelsefull som någonsin de mer välbekanta likheterna i yttre form och funktion.[177]

I bästsäljaren *Västerlandets filosofi och dess samband med den politiska och sociala utvecklingen* (*History of Western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*, 1946; på svenska 1948) föreslår Bertrand Russell, den berömde filosofen, att vi för att förstå Marx "psykologi" måste avkoda hans nyckeltermer enligt följande:

> Jahve = Dialektisk materialism
> Messias = Marx
> Det utvalda folket = Proletariatet
> Kyrkan = Kommunistpartiet
> Kristi återkomst = Revolutionen
> Helvetet = Kapitalisternas straff
> Paradiset = Det kommunistiska samhället[178]

Också Gregory Claeys, en av dagens ledande utopismforskare, menar att det existerar en "sekulär millennarism" hos Marx, alltså inte hos vilken liten hållörad agitator som helst.[179] Claeys utvecklar:

> Det är svårt att inte tolka även Marx bild av det kommunistiska samhället som en sekulär version av det kristna tusenårsriket eller grekernas guldålder, med den slutgiltiga titaniska striden mellan det godas och det ondas krafter vilken öppnar upp för en era av harmoni, jämlikhet och överflöd åt alla.[180]

Bland forskare som vad det gäller utgångspunkter och drivkrafter ligger snubblande nära de skeptiska, ofta antisocialistiska, betraktarna – och sådana forskare finns det gott om – är det just föreställningen om ett snart stundande lyckorike, "himmelriket på jorden", som utgjort förbindelsen

från då till nu. Enligt exempelvis en tidig artikel på temat, den nyss nämnda från 1943 av skriftställaren Will Herberg, har det kristna världshistoriska dramats tre stadier – paradisisk harmoni och lycka, splittring, återupprättad harmoni och lycka – sin ”exakta motsvarighet” i det marxistiska historiematerialistiska schemat.[181] Ja, den kristna föreställningen om Eden ”kan svårligen skiljas” från bilden av urkommunism.[182] Den kristna historiesynen slutar i apokalyps: ”Precis så är det i den ortodoxa socialistiska apokalypsen.”[183]

I den totalitarismdiskurs som började konstrueras under mellankrigstiden – det vill säga det liberala och konservativa talet om att fascism och socialism är två grenar på ett och samma politiska träd, vilket göds av hat mot individens själsliga och ekonomiska frihet – blev detta tema livskraftigt. Enligt filosofer som Karl Löwith, i *Meaning in history* (1949), och Karl Popper, i *Det öppna samhället och dess fiender* (*The open society and its enemies*, 1945; på svenska 1980–81), är det den utopiska eller eskatologiska utgångspunkten som gör socialister så farliga, så fanatiska och så svaga för drastiska och våldsamma lösningar.[184]

2. Bevisföringen kan annars ta fasta mer på likheter mellan *formerna* för kristen och socialistisk kultur än på själva idéinnehållet. Det handlar då om att påvisa hur arbetarrörelsens manifestationer, demonstrationer, högtider, berättelser, symboler, beteenden, organisations- och institutionstyper bygger vidare på kristna förebilder, speciellt på uttryck för folklig fromhet.[185]

Det är inte så svårt att hitta exempel. På YouTube kan man se Henri Storck och Joris Ivens dokumentärfilm *Misère au Borinage* från 1934. Filmen handlar om det hårda livet som gruvarbetare i det belgiska området Borinage. Under de allra sista minuterna har filmarna fångat när en kommunistisk, tror jag, procession går genom gruvarbetarbyn. Det är på dagen femtio år sedan Karl Marx avled. Flankerad av två uniformerade ynglingar bär en man en inte allt för professionell målning av Marx. Där tåget drar fram står byborna med knutna nävar.[186] Få skulle tvivla på att förebilden för processionen är katolsk helgonkult. I Ryssland efter revolutionen var det den ortodoxa kyrkans bildbruk som färgade av sig på den bolsjevikiska.[187] Ett slående exempel är hur den ryske Sankt Göran, drakdödaren, omvandlas till en ”socialistisk Sankt Göran” som nedkämpar tsartrogna och kapitalister.[188]

Socialisternas egna påpekanden gör det också lätt att avslöja övertaganden av kristna former. I tyska socialdemokratiska tidningen *Vorwärts*

Stillbilder ur Henri Storck och Joris Ivens dokumentär *Misère au Borinage* (1934).

kunde man påsken 1896 läsa: ”Dagen då den internationella socialismen befriar sig från mammons ok […] är vår påskdag, mänsklighetens påskdag.”[189] Också de allra enklaste fraserna, såsom en kapitelrubrik i Hjalmar Brantings *Socialdemokratiens århundrade* från 1904–06 kan genljuda av Nya Testamentets språk: ”Lassalle går till arbetarna”. Så sent som 1988, då med ett lätt skämtsamt tilltal, kan det i två böcker heta att August Palm var ”socialismens apostel i Sverige” och Axel Danielsson få epitetet ”den sydsvenska socialismens egen unga gudom”.[190]

Det kan ju ligga nära till hands att tänka att när socialister själva omtalar partiet som ”en kyrka”, agitatorer som ”profeter”, budskap som ”evangelium” och fängslade som ”martyrer”, så får det inte tolkas bokstavligt, utan mer som ett slags lekfull jargong (fast lekfull är nog inte rätt adjektiv, men i alla fall icke gravallvarlig).[191] Men de som avslöjar socialistisk politik som kristen religion menar förstås att likheterna beror på djupare samband.

Om det nu finns slående likheter i form, stil och uttryck mellan kristendomen och socialismen, låt oss tillfälligt gå med på det, vad kan det bero på? Kanske beror likheterna på en medveten – kanske lömsk eller cynisk – strategi för att vinna kristna hjärtan? Även om uppfattningen att den korkade pöbeln kan behöva en rejäl dos religion för att hålla sig på mattan främst har hysts av konservativa eliter – i Frankrike från de kontrarevolutionära teokraterna till Charles Maurras Action française – har det faktiskt hänt att även socialister medvetet har anammat en instrumentell syn på religiositet. Agitatorer har faktiskt då och då gjort bruk av bibliskt

och folkreligiöst språk för att med dess hjälp lirka över folk till den revolutionära sidan.[192]

En annan förklaring går ut på att människor – i alla fall enkla själar – har ett medfött religiöst behov. Det är detta behov som socialismen uttrycker och exploaterar. Ofta innebär denna tes ett beklagande: det religiösa behovet borde ha omhändertagits och kanaliserats i de religiösa samfunden; nu när det får utlopp i politiken får det förödande konsekvenser. Som vi ska se blir denna tankelinje avgörande för dem som menar att socialismen de facto är en ny tro (kapitel sex och sju).

Trots att åsikten att socialism är detsamma som kristendom far likt prästens lilla kråka mellan polemikens vildvuxna dikesrenar, befinner den sig ibland faktiskt på historievetenskapens asfalterade vägbana. Ett bra exempel är religionshistorikern Anja Kirschs studie av socialistiska katekeser.[193] Efter att ha gått igenom vad som kännetecknar katekesen som genre i kristen tradition tar hon upp den politiska användningen av den. Sjuttonhundratalets omstörtande upplysningsvänner var förtjusta i den, med inte mindre än 200 katekeser publicerade under det första revolutionsåret. Ur denna politisering av kyrkans trostexter uppstod de socialistiska katekeserna. Bland dessa fanns både sådana som förespråkade ”rationell” deism och religionskritisk humanism. Tidningen *The Crisis, or, The Change from error and misery, to truth and happiness* publicerade 1833 ”Mr. Owen's Cathechism”, det vill säga ”den rationell-religiöse” Robert Owens dogmer.[194] Cabet höll sig också framme och gav 1841 ut sitt ”credo”, *Crédo communiste*, där religiösa frågor var frånvarande.

Även i de kretsar där Marx och Engels först startade sina politiska karriärer, i De fredlösas förbund och De rättfärdigas förbund, formulerades katekeser. 1844 utgav August Hermann Ewerbeck *Kommunistischer Katechismus* i vilken religion ses som de privilegierades falska propaganda. Moses Hess, som brukar få äran av att ha omvänt Marx till kommunismen, kom 1846 med *Kommunistisches Bekenntniß in Fragen und Antworten*. I ”bekännelsen” framställs i Weitlings kristet-socialistiska anda kommunismen som en kärleksfull människoreligion med det immanenta målet att skapa ett paradis på jorden. I De rättfärdigas förbund bestämdes dock att Weitlings *Die Menschheit. Wie sie ist und wie sie sein sollte* (1838–39) skulle fungera som deras programförklaring.

Men medlemmarna tycks inte ha varit nöjda. Under våren 1847, då herrarna Marx och Engels hade anslutit sig, återkom styrelsen till behovet av



Framsidan av den tyska socialdemokratiska satirtidningen *Der wahre Jacob*, påsknumret 1893. Den uppståndne Kristus har ersatts av en frihetsgudinna och Jerusalem (delvis) av ett modernt industrikapitalistiskt ödeland.

en katekes. Under sommaren tillkommer ett utkast med det för katekesen karaktäristiska frågor och svar-upplägget. Utkastet inleds med:

> FRÅGA 1: Är du kommunist?
> SVAR: Ja.
>
> FRÅGA 2: Vad är kommunisternas mål?
> SVAR: Att så inrätta samhället att varje dess medlem kan i fullkomlig frihet utveckla och förverkliga sina samtliga anlag och krafter utan att därigenom förgripa sig på detta samhälles grundvillkor.
>
> FRÅGA 3: Hur vill ni nå detta mål?
> SVAR: Genom att upphäva privategendom och ersätta den med egendomsgemenskap.[195]

På den allra sista frågan upplyses vi i svaret om att i och med kommunismens införande kommer religion att bli onödig och vittra bort: ”Kommunismen är emellertid just det utvecklingsstadium som upphäver och gör alla nu existerande religioner överflödiga.”[196]

I juni samma år beslöt förbundet att dels döpa om sig till Kommunisternas förbund, förmodligen för att knyta an till Cabets kristna kommunism som då hade vind i seglen men också för att det formellt förenades med Marx och Engels lilla Kommunistiska korrespondenskommittén (Kommunistisches Korrespondenz-Komitee), dels ge Engels i uppdrag att skriva klart en trosbekännelse i något slags katekesform. Utkast till en sådan bekännelse cirkulerade bland de underjordiska cellerna i Europa och nådde bland annat Stockholm och kretsen runt Per Götrek.[197]

Nu tillkom Marx som författare. Den titel som Engels lekte med, ”Grundsätze des Kommunismus”, det vill säga ”Kommunismens grundsatser”, ville han byta mot ”Glaubensbekenntnisses”, trosbekännelser. Men Engels anade måhända sekularitetens kraft mer än Marx och föreslog i november ordet ”manifest”. I februari 1948 utkom så *Det kommunistiska partiets manifest.*

Det var emellertid inte slutet för de ”röda katekeserna”. Hess försöker igen med *Roter Katechismus für das deutsche Volk* (1849–50, ”Röd katekes för det tyska folket”), i vilken han bland annat skriver: ”Den sociala revolutionen är min religion.”[198] Auguste Comte, inte socialist måhända, men väl progressiv, publicerar *Catéchisme positiviste* (1852). Den anarkistiske ”nihilisten” Sergej Netjajev, medlem av Första internationalen och utnämnd till ”historiens förste terrorist”, ger ut *Katechizis revoljutsionera*

(1869, ”Den revolutionära katekesen”). Om det någonsin har funnits en militant text så är det den.[199] Den ledande franske socialdemokraten Jules Guesdes bidrag blev *Essai de catéchisme socialiste* (1878, ”Utkast till socialistkatekes”). I Sverige satt August Strindberg 1884 och plitade på sin *Lilla katekes för underklassen* och Carl Martin Heurlin utgav *Socialismens lilla katekes* (1886).[200]

Är denna historik ett tecken på att även Marx och Engels, och andra socialister som likt dem var allt annat än kristna socialister, på djupet var påverkade av kristen tradition? Eller skådar vi i själva verket brottet med religionshistorien och uppkomsten av en sekulär socialism? I sin artikel ifrågasätter Kirsch den (ofta marxistiska) historieskrivning som beskriver den på endera sättet. Hon pekar på svårigheterna med att applicera begreppsparet religiös och sekulär på en miljö där distinktionen dem emellan ännu inte var fullt utvecklad. Hon resonerar också kring hur Marx och Engels övergav upplysningens rationalistiska religionskritik för en förståelse av religion som var mer sociologisk och existentiell, samtidigt som de under påverkan av filosofen Max Stirner skruvade religionskritiken mot en mer allmän ideologikritik riktad mot idealism (se kapitel sex). Trots Kirschs nyanseringar och kontextualiseringar lutar dock hennes framställning mot att övergången från ”katekes” till ”manifest”, i ett försök att med hennes ord ”omdefiniera rörelsen till en allians av materialister istället för en allians av folk med olika övertygelser, inklusive religiösa ståndpunkter”, var ett väsentligt brott med traditionen.[201]

En nyckelfråga här är relationen mellan form och innehåll. Det finns forskare som har föreslagit att socialisternas användande av kristna berättelser, termer och symboler hade mycket lite att göra med att vidareföra kristet innehåll.[202] Andra ser det som ett tecken på den kristna trons fortlevande i nytt sammanhang. Sådana spörsmål rymmer empiriska dimensioner, men förstås också terminologiska. I min utvärdering sist i boken ska vi sätta tänderna i dem.

Som detta kapitels dessert serverar jag en tentativ översikt i en tablå på nästa uppslag över de fenomen i den forntida urkristendomen och senare kristen tradition som brukar lyftas fram för att visa att de har sin ”exakta motsvarighet” inom den moderna socialistiska arbetarrörelsen.[203] Låt mig för tydligheten upprepa: bakom ansträngningarna för att hitta dessa likheter bör läsaren inte bara förnimma doften av sund historievetenskaplig strävan, utan även den omisskännliga lukten av antisocialism.

	KRISTENDOM	SOCIALISM
Sekterism	Urkyrkan som sekt för fattiga och slavar	Rörelsen som sekt för löneslavar
Utvalt folk	De frälsta kristna	Proletärerna
Manikeisk världsbild	Gud mot Djävulen, rättrogna mot kättare, katoliker mot protestanter	Proletärer mot kapitalister
Apoteos	Dyrkan av Jesus från Nasaret	Vördnaden för ledare och agitatorer (Lassalle, Marx och Engels, Bebel, Kerenskij, Lenin, Stalin, Mao, Che med flera)
Soteriologi	Frälsning genom Jesus Kristus och kyrkan, de svagas upphöjelse, nåd från ovan	Befrielse genom rörelsen, upprättelse för de exploaterade, partitoppen leder vist
Eskapism	Religiösa fantasier om himmelsk lycka	Utopiska fantasier om samhällen utformade efter ”Av var och en efter förmåga, åt var och en efter behov”
Mytisk historia	Guds nåd styr utvecklingen; historiska perioder (Joakim av Floris); mytiska händelser: korsfästelsen, kyrkans grundande, Luthers teser	Dialektiska lagar styr utvecklingen; historiematerialismens perioder; mytiska händelser: revolutioner, demonstrationer, aktioner
Offervilligheten	Jesus och martyrernas bifall till sina öden	Arbetare och klasskämpar som offrar sig för kollektivet
Dolorisk lidandesyn (lidande nödvändigt, t.o.m. välgörande)	Via Dolorosa- och Golgataupplevelsen	Utgjutandet av revolutionärt blod
Fromhet, en ny människa	Prövande liv i Jesus efterföljd	Medvetet och osjälviskt liv för kampen
Martyrkult, reliker	Kult av helgon och martyrer	Vördnanden för marterade kamrater; den mumifierade Lenin
Axis mundi	Jerusalem, Peterskyrkan	Panthéon, Moskva, Kreml, Peking
Bokfetischism	Handhavandet av Den heliga skrift och bokstavstro	Marxs och Engels ofelbarhet; studerandet av texter (till exempel *Maos lilla röda*) som ritual[204]

	KRISTENDOM	SOCIALISM
Pseudorationell vaccinering mot kritik	Teologi, apologetik	Hänvisningar till auktoriteter, Marx-exegetik, ”diamat” (se kapitel fyra)
Fideism	Uppenbarelse, irrationell tro på kyrkans dogmer	Irrationell tro på socialisternas teser
Påbjudna riter	Gudstjänst, nattvard, bikt	Medlemsmöten med tal och sång ur socialistiska sångböcker, förstamajdemonstrationer och andra högtider
Övergångsriter	Dop, konfirmation, äktenskap och begravning	Socialistiskt namngivande, *Jugendweihe* (sekulär konfirmation), röd (”borgerlig”) vigsel och begravning
Parafernalia	Krucifix, rosenkransar, pilgrimssnäckor	Lassalle-pipor, Lassalle-klockor, Lassalle-ölstop, Karl Marx-likör, Karl Marx-byxknappar och annan ”socialistisk kitsch”[205]

Tablå 3. Påstådda analogier mellan kristendom och socialism.

KAPITEL 3

Esoteriska symboler och andliga kretsar: alternativreligiös socialism

Inledning

Det här och nästa kapitel beskriver två riktningar som sannerligen är väsensskilda, men som likafullt har det gemensamt att de hävdar att socialismen vilar på vissa bestämda försanthållanden, snarare än på moraliska hållningar. Båda riktningarna kan spåras tillbaka till det sena sjuttonhundratalets upplysning. I nästa kapitel handlar det om tron att mänskligheten skulle kunna bygga upp en perfekt ideologi med hjälp av vetenskapliga sanningar. Den riktning som ska behandlas nu springer däremot ur tron att socialism på något sätt hänger samman med esoteriska insikter eller hämtar inspiration ur esoterisk symbolik – eller på något sätt hänger intimt samman med alternativreligiositet.

Alternativreligiositetens historia

Från senantiken till en bit in på nittonhundratalet dominerades Europa helt och hållet av kristendomen. I jämförelse med Mittens rike, där förutom konfucianism också daoism, buddhism och olika former av folklig fromhet gjorde sig gällande, har den europeiska kulturkretsen varit mer religiöst homogen. De starka religiösa institutionerna – kyrkorna, klostren och universiteten – hämtade legitimitet ur bibliska historier, helgonlegender och kristen teologi, och förmedlade kännedom om dessa berättelser till

folket. De världsliga härskarna legitimerade sin status och sina privilegier med samma narrativa resurser: de var furstar av Guds nåde. Därjämte hade de en förkärlek för att åberopa antika och regionala myter och kunde till exempel hävda släktskap med hjältar från Troja eller med gestalter ur den nordiska sagalitteraturen.

Med det sagt: också den europeiska kristenheten har genom århundraden varit djupt splittrad i olika kyrkor, samfund, sekter och inriktningar. Dessutom har judiska och muslimska gemenskaper sedan länge florerat på europeisk mark. Gamla hedniska riter har fram till slutet av artonhundratalet levt vidare inte långt under den kristna ytan. Vid sidan av de folkliga, hedniska religionsyttringarna (ofta benämnda som ”vidskepelse”, ”skrock” och ”magi”) har ockulta experiment bedrivits av en lärd elit; olika esoteriska system – astronomi, alkemi, tarot, kabbala, numerologi med mera – har konstruerats och traderats. Under de senaste två århundradena har den västerländska esoterismen dessutom kryddats med indisk andlighet och kinesisk visdom.

Insikten att kristendomen inte är den enda möjliga tron har oroat: Det kan alltså ha existerat religionsformer, brännmärkta av ortodoxin som kätterska kulter, vilka har förvaltat en djupare sanning om Kristus? Det kan alltså finnas en lång historia av urgammal hednisk folktro, vilken kanske ligger närmare folksjälen än den judisk-orientaliska frälsartron? Det kan alltså vara möjligt att få tillgång till en ”högre magi”, vilken möjligen kan göra utövaren fullkomlig eller åtminstone mäktig? Det kan alltså finnas traditioner i fjärran länder med andra sätt att begripliggöra vår värld, kropp, ande och liv, vilka måhända passar en modern själ bättre än svartrockarnas förkunnelser? Sådana idéer har oroat. Och roat.

I förra kapitlet mötte vi socialister som ville ta med sig vad de såg som kvintessensen av kristendom, nämligen budskapet om kärlek, medlidande och gemenskap, in i den moderna eran. Även i detta kapitel handlar det i huvudsak om personer som vill bevara kristendomen, men de tar som regel fasta på mindre ortodoxa riktningar och är mer intresserade av metafysik och kosmologi än av etik. I båda fallen uppfattas socialismen som fortsättningen på en lång religionshistoria, men där vi förut mötte åsikten att socialismen är kristendom i modern politisk form, handlar det här snarast om att socialism är något som har *utvecklat sig ur* traditionell religiositet. Just termen ”utveckling” är avgörande. Det finns få begrepp som är mer typiska för tänkandet och mentaliteten under perioden 1789–1914 än just det.

Fri- och folkmureri

Frimureri och socialism

När man idag tänker på socialism ser man framför sig en ideologi förmedlad genom partier och kanske fackföreningar. Men som vi redan har lärt oss i förra kapitlet, där vi såg hur utopiska sällskap, planerade kommuner, kyrkor och församlingar härbärgerade socialistiska idéer och ideal, är den bilden alltför hårt beskuren. I det här kapitlet är det sammansvärjningarna och besläktade sociala formationer – diskussionsklubbar, ordenssällskap och konspirationsgrupper – som står i fokus. Den mest berömda och inflytelserika slutna gruppen av initierade män med betydelse för socialismens historia är frimurarna.

Frimureriets mytiska ursprung finns i byggandet av Salomos tempel till Herrens ära.[1] Historiker ser däremot ordenssällskapets ursprung i gillen av arkitekter och hantverkare knutna till de medeltida katedralbyggena. Ett slags fackförening alltså, som beskyddade yrkeshemligheter och med tiden utvecklade en egenartad symbolik och ett rikt rituellt liv. Utvecklingen mot att bli ett sällskap med inslag av kristen esoterism gick hand i hand med uppkomsten av en idealistisk strävan efter att bli en bättre människa. Den frimureriska uppfattningen är att denna strävan blir mer orubblig om den armeras av en sensibilitet som bäst förmedlas rituellt i frimurarlogernas regi. Genom de hemliga ceremonierna erbjuds symboler för självinsikt och odlas, i teorin i alla fall, en personlighet som leder till moralisk uppbyggelse och medmänsklighet.

Numera, på tjugohundratalet, tycks de flesta personer som dras till hemliga, initiatoriska sällskap uppfatta storsamhället som genomsyrat av kall instrumentell rationalism. Medlemskap i sådana sällskap – må det vara hos frimurarna eller rosenkreutzarna, svartmagikerna, satanisterna, wiccahäxorna eller thelemiterna – ses följaktligen som en möjlighet till att föra in lite mystik, romantik och andlighet i livet.

För de som sökte sig till frimureriet och liknande ordenssällskap under slutet av sjuttonhundratalet var det emellertid precis tvärtom. För dem framstod det omgivande samhället som genomsyrat av ologisk teologi, vidskepelse och allmän obskurantism. Sällskapen uppställde därför löftet om förnuft, om än i platonsk-pythagoreisk form där cirklar, trianglar och andra geometriska figurer presenteras som universums heliga figurer och som nycklar till djupa insikter i alltets innersta mönster.

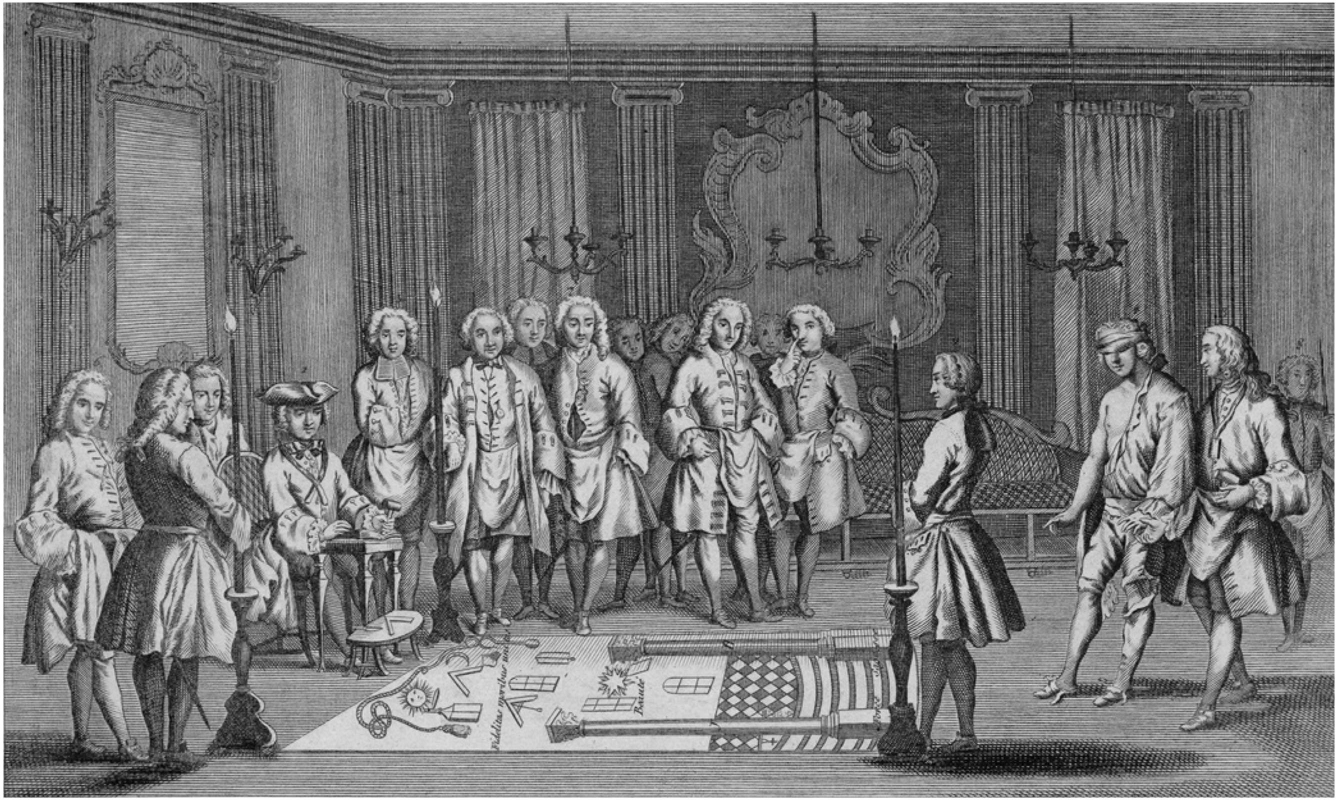
Under slutet av sjuttonhundratalet var det inte heller ovanligt att frimurarlogerna blev mötesplatser där personer ur aristokratin och det högre borgerskapet kunde ventilera radikala idéer av antiklerikalt, republikanskt och upplysningsvänligt snitt.[2] Den idag mest kända politiskt radikala frimurarlogen är utan tvekan Illuminatorden. Alltsedan den skönlitteräre författaren Dan Brown skrev om den 2003 är det ordenssällskapet föremål för vidlyftiga konspirationsteorier. Det faktum att dessa teorier är snurriga innebär inte att de inte innehåller korn av sanning.

Illuminatorden inrättades 1776 och var förmodligen tänkt som en upplyst motsvarighet till Societas Iesu, jesuitorden.[3] Det faktum att det inom ordenssällskapet inte bara handlade om att försvara upplysningstänkandet, utan också om ett moraliskt-politiskt kall antyds av det faktum att grundaren Adam Weishaupt (1748–1830) tog ordensnamnet Spartakus. Alltsedan dess har namnet på den romerske slaven och upprorsledaren varit flitigt använt av revolutionära grupper: Spartakusbund, tyska utbrytare ur socialdemokraterna; ungdomskommunisternas tidning *Jung-Spartakus*; spartakiader, namn på de kommunistiska olympiaderna; amerikanska storfilmen *Spartacus*, med manus av kommunisten Dalton Trumbo, baserad på kommunisten Howard Fasts roman med samma namn; och så vidare.

Tanken med Illuminatorden tycks ha varit att med hjälp av frimureriets grader, hierarkier och symboler skapa en elit som skulle leda folk bort från förlegade idéer om arvsynd och skam och istället visa på en ny moral baserad på människans naturliga, sunda väsen. Vad som krävdes för att detta skulle lyckas var inget mindre än en ”medvetanderevolution”, en fras som alltsedan dess blivit något av ett mantra för dem som ser sig som arbetarklassens avantgarde.

Vid franska revolutionens utbrott var Illuminatorden redan förbjuden, men kännedom om dess idéer spreds likafullt. I Paris väckte idéerna entusiasm hos nyckelpersoner som frimuraren och antijesuiten Nicolas de Bonneville (1760–1828). Han sägs ha ”konverterat” till Weishaupts vision av symbolpaketerad illumination och försvar för folkets rättigheter och suveränitet.[4] Det rabulistiska draget hos sällskapet framgår av Bonnevilles beteckning på sig själv: *l'HSD*, utläst som *l'homme sans dieu*, ”den gudlösa människan”.[5]

I kretsarna runt Bonneville, vilka bland annat inkluderade den år 1790 grundade, tongivande klubben Sanningens vänner, återfinns flera personer som blev avgörande för koncipierandet av socialismen. I dem rörde sig François-Noël ”Gracchus” Babeuf, koreografen för de revolutionära



En lärling initieras i frimureriet, gravyr från 1740-talet.

högtiderna och festivalerna Sylvain Maréchal, den radikale biskopen Claude Fauchet, revolutionsledaren Camille Desmoulins och upplysningsfilosofen Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet. I utkanterna av dessa kretsar cirkulerade Nicolas Edmé Restif de la Bretonne och Louis-Sébastien Mercier, författare till *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* från 1771, en utopisk roman som inte bara fick stor betydelse för upprorsmännen i Frankrike, utan också för några av Förenta staternas grundlagsfäder, däribland frimuraren George Washington och den radikale deisten Thomas Jefferson.

Det här var kretsar där det radikala frimureriet flätades samman med, lite osannolikt kan tyckas, rousseauanska motiv. Naturen uppfattades som den högsta tänkbara ordningen och det bästa moraliska rättesnöret. Om man kunde återknyta kontakten med naturen – en kontakt som hade gått förlorad på grund av den manierade aristokratiska civilisationen – skulle dygd, mod och skönhet spira på nytt. Det handlar alltså om ett slags romantik (ett ord som för övrigt lär ha myntats i dessa kretsar).[6] Men då romantik i den förromantiska, inte den tyska högromantiska, betydelsen av ordet: Här hyllas naturlighet, känsla, äkthet, organiskt växande.

Med den rousseauanska andan – som med Friedrich von Schillers ord till och med skulle ”göra de kristna till människor” – hade frimurarna det gemensamt att de båda betonade betydelsen av uppfostran och karaktärsdaning.[7] Rousseaus tro på det goda med en uppfostran där barnets naturliga nyfikenhet, fria utforskande och åldersbestämda förmågor sattes i centrum, beskriven i *Émile eller Om uppfostran* från 1762, förenades i det radikala frimureriet och närbesläktade klubbar med upplysningens fascination för naturvetenskapernas metodik och nya rön. Man kan tycka att det finns en motsättning mellan en förromantisk längtan efter den fria naturen och det kvantitativa och resultatinriktade experimenterandet i laboratorier. Men strömningarna förenades av sina antipatier mot det konstlade, det tillgjorda, det övernaturliga, det barocka.

För Bonneville med vänner tedde sig därför de pastorala och barbariska folken som värdiga förfädersidoler: de heroiska spartanerna, de präktiga gallerna och de rustika germanerna.[8] Medan beundrare av dessa förfäder runt sekelskiftet 1800/1900 tenderade att ta fasta på deras krigiska, virila och extatiska sidor, i ett sinistert förebådande av mellankrigstidens fascism, var revolutionärernas barbarer snarast fria naturbarn som förknippades med teman som fruktbarhet, ymnighetshorn, pånyttfödelse, blommor, frukt och grönsaker. Den falliske vinguden Bacchus lurpassade i buskarna, även om frimuraren Bellmans ordenssällskap Bacchi orden var en



Stockholms träarbetareförenings standar, invigt den 30 december 1883. Ett tidigt exempel på användning av färgen rött samtidigt som frimureriets passare och vinkelhake dominerar emblemet.

Iustifikation, och den moder-jordliga Ceres, sedan romartiden förknippad med frihetsgudomligheterna Liber och Libera (jämför ordet ”liberal”), var aldrig långt borta.

Faktiskt har självaste föreställningen om ”en krets” – Sanningens vänner var också kända som Samhällskretsen – i sig ett utslag av radikalitet. Det handlar åter om en fusion av en frimurerisk idé och en rousseauansk. Medmänniskor kan bli bröder, stående i ring, hand i hand, lärde det radikala frimureriet, medan Rousseaus texter hävdade att sociala grupper inte behöver dirigeras ovanifrån, utan individerna kan agera i endräkt om bara de svetsas samman av samhällskontrakt och en vital samkultur.

Under revolutionen blev planterandet av ”frihetsträd” en populär handling.[9] Med trädet i mitten kunde folk bilda en egalitär ring runt den lilla lovande plantan som hade börjat sin strävan mot det storslagna. Här och var ersatte dessa levande och grönskande frihetsträd kristendomens stora offentliga kors, detta romerska tortyrvapen. Plantorna gödslades med askan från stupade patrioter.

För en del av revolutionärerna, däribland Bonneville, var det viktigare att försöka skapa en ny symbolisk politisk kultur, till och med att konstruera något slags ny ”medborgarnas religion” eller ”civilreligion”, än att ta makten och skriva konstitutionen.[10] Den föreställning som under artonhundratalets början urskiljer socialismen från annan demokratisk och republikansk radikalism – för att skapa ett gott samhälle räcker det inte med goda ledare vid makten eller med aldrig så välformulerade grundlagar, det krävs en samkultur som ger stadga åt en social och ekonomisk demokrati – har således en av sina källor i dessa obskyra kretsar, klubbar och loger.

Folkmureri och revolt

Enligt Napoleon Bonapartes sympatisörer utgjorde hans maktperiod 1799–1815 en förlängning och ett fullbordande av upplysningen och revolutionen. Napoleon representerade för dem frisinne, förnuft och universalism; han var beskyddaren av Code Napoléon, metersystemet och logisk numrering av adresser. För de reaktionära krafterna fanns det inte så mycket att säga om Napoleons styre mer än att allt fortsatte att gå utför. Vetenskapsmännens rationalistiska hybris, uppkomlingarnas orimliga drömmar om jordisk lycka och pöbelns nyckfulla förtjusning i vältaliga folktribuner och nya typer av diktatorer kännetecknade förfallet. Dessa brister kunde ur deras perspektiv enbart avhjälpas med ett återvändande till den gamla gudomliga ordningen.

För de som såg sig som Rousseaus och Robespierres lärjungar men som avskydde Napoleons agerande, inte minst hans kröning till kejsare, var det desto knivigare att bedöma situationen. Napoleon var kanske på sätt och vis ett resultat av "den för alltid oförglömliga och välsignade revolutionen" (Mark Twain), men extraordinära handlingar var ännu av nöden för att få Frankrike att bli ett fritt, jämlikt och solidariskt land.[11] Följaktligen ploppade hemliga revolutionära sällskap upp som svampar ur jorden under Napoleontiden.[12] Det handlade både om självalstring och rotskott. Medan det i Frankrike, de tysktalande och anglosaxiska länderna tycks ha varit reguljära frimurarsällskap som fungerade som drivbänkar för radikala republikanska och demokratiska ideal, uppstod det på Apenninska halvön något som jag tänker kalla "folkmureri".[13]

Det förefaller som om en del personer som hade varit inblandade i Babeufs "de jämlikas sammansvärjning" år 1796 undkom giljotinen och hamnade på olika norditalienska orter.[14] Där lanserade de inte bara den grön-vit-röda versionen av den franska trikoloren, utan grundade även några hemliga sällskap. Den mest framträdande av de flyktingar som undkom "Madame la Guillotine" var en ättling i rakt nedstigande led till Michelangelo. Han hette Filippo Buonarroti (1761–1837) och har kallats världens första professionella revolutionär och "en ny religions första apostel".[15] Buonarroti greps tillsammans med Babeuf och de andra konspiratörerna, men frisläpptes av Napoleon 1799. Den tro som han övertog från Babeuf – och som blev det ledande motivet i hans livslånga revolutionära verksamhet, vilket bland annat innefattade författandet av den mycket lästa *Histoire de la Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf* (1828) – var nödvändigheten av en andra, fullbordande revolution.

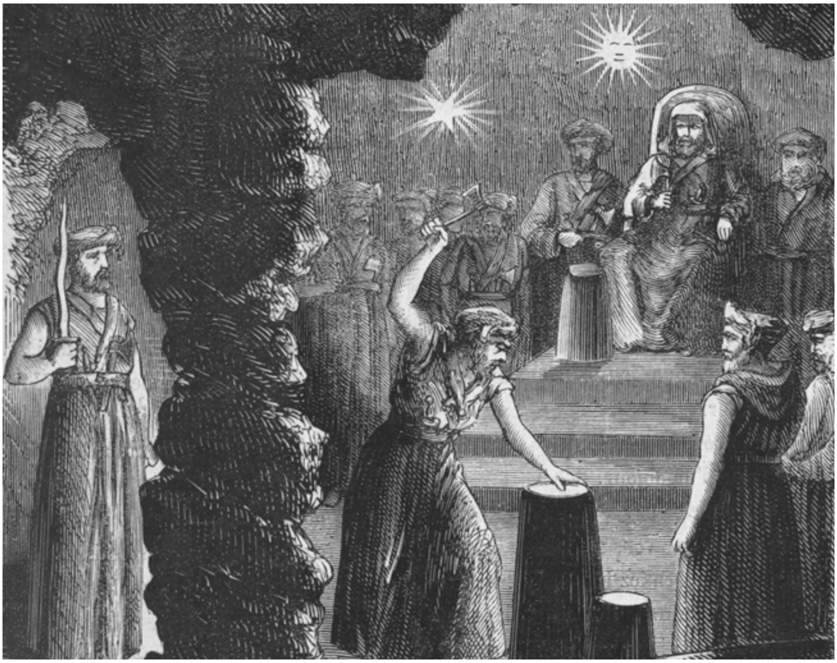
Verktyget för att organisera denna andra, kulturella, sociala och ekonomiska revolution var slutna initiatoriska sällskap. Även om det är höljt i visst dunkel tycks det som om Buonarroti och hans medarbetare började instifta ett slags förenklade frimurarritualer för att samla vanligt folk för den revolutionära kampen. På Apenninska halvön kom kampen att handla om att slänga främmande tyranner i havet, att skapa ett enat Italien ("Ausonia") under en konstitutionellt begränsad, vald monarki. Också präster skulle tillsättas av sekulära institutioner och alla adelns titlar och privilegier skulle avskaffas. Än radikalare tankar fick fotfäste: Buonarroti lärde att naturen, inte kyrkan eller traditionen, erbjuder de bästa riktlinjerna för hur man bygger det optimala samhället och fångar det goda livet – och naturen känner väl inget privat ägande, eller?

De hemliga sällskapen bildade ett nätverk som kom att bli känt som carbonari (”kolarna”).[16] Det tycks ha sträckt sig över hela den halvö som 1861 skulle bli Italien. Inom sällskapen var alla ”goda kusiner” och logerna eller cellerna följde snarlika initiationsritualer och hierarkier där över- och medelklassfrimureriets esoteriska symbolik hade bytts ut mot symboler tagna från kolarnas vardagsliv. Så benämndes till exempel den kultiska mötesplatsen ”koja” (italienska *baracca*) och stormästaren tronade på en trädstubbe.

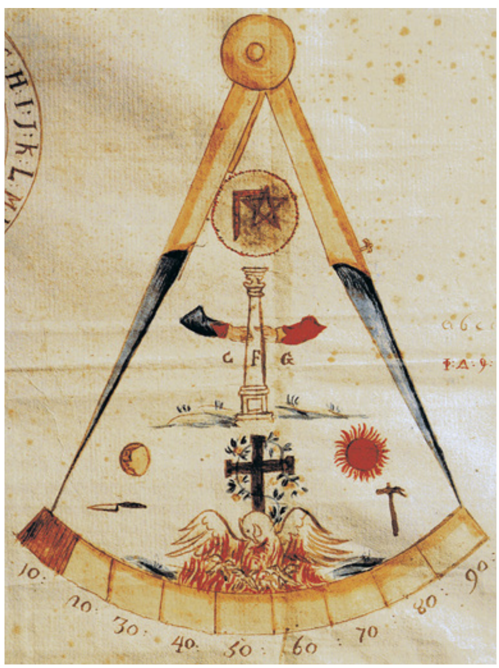
Trots att logerna kunde heta ”Jean-Jacques” (Rousseau) och ”Saint-Just”, var man tvungen att slipa bort en del av de rabulistiska inslag som tilltalade många av de franska revolutionärerna. Istället lyftes korsfästelsen av Jesus Kristus, världshistoriens första carbonari och ”universums stormästare”, fram. Under invigningsceremonin – där man bland de italienska arbetarna på hösten 1820 kunde få syn på författaren lord Byron – iscensattes ett slags *imitatio Christi* där initianden återupplevde något av Jesus lidande.[17] Jesus anklagare och domare, den judiske översteprästen Kaifas respektive den romerske ståthållaren Pontius Pilatus, identifierades som de genom historien ständigt återkommande tyrannerna. Dessa måste i alla tider bekämpas av sanna kristna. De goda kusinerna – som hälsade varandra med armarna hängande längs med sidorna, med knutna nävar – tycks också ha symboliskt bekämpat Caesar, en tyrann som bekämpar all naturlig godhet eftersom den hotar hans imperium, Herodotos, en avgudadyrkare som hatar kristendom, samt Judas, en man som sviker sina vänner för pengar.[18]

De apenninska carbonari-grupperna ingick i sin tur i ett nät av löst associerade loger och hemliga sällskap som sträckte sig över Europa, med distinkta noder i södra Tyskland, Ryssland, Polen, Ungern och de grekiska delarna av Osmanska riket. Under 1820-talet returnerades det nu transformerade revolutionära sällskapet till Frankrike. Bland franska *charbonniere* återfanns Étienne Cabet och andra anhängare till utopisk socialism.

Carbonari-cellerna deltog aktivt i julirevolutionen 1830 som satte den liberale Ludvig Filip I på Frankrikes tron. Ludvig Filip I var son till hertigen av Orléans som på grund av sin liberalism brukar bli ihågkommen som ”Philippe Égalité”. I hans slott Palais-Royal, som före revolutionen delvis hade öppnats för folket, hade inte bara klubben Sanningens vänner instiftats, utan enligt en historia även själva revolutionen tagit sin början. När kejsardömet infördes igen, efter andra republiken, var det en carbonari, Felice Orsini, som försökte döda Napoleon III.



Initiering i en carbonari-loge.



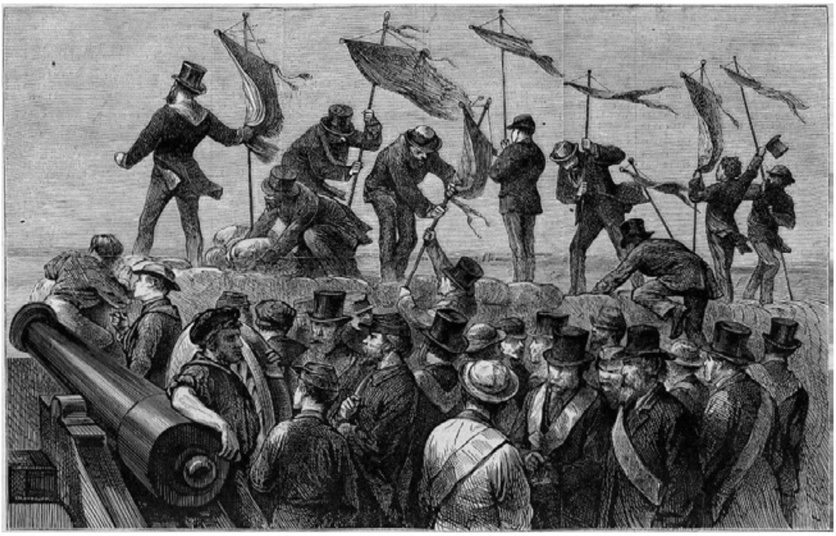
Detalj ur ett carbonari-dokument. Observera frimureriska symboler: passare, pelare, murslev, hammare samt vinkelhake och rött pentagram i cirkel. Kristna symboler: korset och pelikanen vars eget blod utgjuts för hennes barn. Astrologiska, astronomiska eller alkemiska symboler: måne och sol.

Ett av få tillfällen då frimurarloger har tagit aktiv politisk ställning i det offentliga var när Pariskommunen 1871 höll på att falla. Då beslöt de parisiska logerna att ”placera sina standar på barrikaderna och kämpa tillsammans med Kommunen”.[19] Rimligtvis fanns frimurarbröderna representerade bland dem som efter att röken hade lagt sig radades upp mot muren på kyrkogården Père-Lachaise. Platsen för martyrdöden (Mur des Fédérés) har därefter utgjort ett populärt vallfärdsmål för socialister och anarkister.

I andra länder, såväl i Europa som i Latinamerika, var carbonari eller andra folkmureriska celler inblandade i revolter och statskupper. De fenianska sällskapen som uppstod under 1850-talet på Irland och sedan följde med migrationen till Förenta staterna tycks ha kopierat en hel del från carbonari.[20] Även i de kretsar där grundarna av ”den vetenskapliga socialismen” rörde sig fanns det spår av folkmureri. Engels berättar att på 1840-talet kunde de kommunistiska grupperna i England tillhöra olika ”kojor” eller ”hyddor” (tyska *Hütten*), vilka fram till 1847 bar hemliga namn.[21] På svenska har nog ordet loge (engelska *lodge*) tappat sin grundbetydelse av ”avskild hytta”. Denna rudimentära byggnad tycks inte heller höra hemma hos kolarna, utan stammar från frimureriets rötter i byggnadsgillen (”byggnadshytta”).

På sina håll tycks dessa initiatoriska grupper ha varit framgångsrika med att infiltrera, eller om man så vill, övertyga militärer. Genom att uppvisa en attityd som med historikern James H. Billingtons ord var ”stoisk, humorlös asketism kombinerad med en vurm för brödraskap och schillersk teatraliskhet” kom de ryska livgardesofficerarna som har kommit att kallas dekabristerna att utgöra en prototyp för kommande revolutionsceller.[22] Deras uppror i Sankt Petersburg 1825 slutade dock i blodbad. Efter sådana kuppförsök, och efter de misslyckade revolutionerna 1848, blev ledarskapen för de nationella storlogerna mer försiktiga eller konservativa. I Frankrike tillsattes till och med statliga stormästare för att övervaka logernas verksamheter.[23]

Låt mig apropå de ryska officerarna passa på att påtala att militären förstås oftast har utgjort en samhällsbevarande kraft, men att det också finns många exempel på socialrevolutionära officersgrupper som tagit makten. Jag tänker bland annat på de statskupper som förknippas med Nasser och Gaddafi, men liknande bevekelsegrunder låg också bakom militärkupperna i Burma 1962, Syrien 1963, Etiopien 1974 och Afghanistan 1978. Ibland, till exempel i Edward Bellamys utopiska roman *En återblick* (1888)



Frimurare på barrikaderna i Paris 1871. Gravyr ur tidskriften *Harper's Weekly* i juni samma år.

och marxisten Fredric Jamesons traktat *An American utopia* (2016), har dessutom militären som organisation – där alla gör det de är bäst på för allas bästa, där medel distribueras efter behov och där rivalitet och kapitalistiskt vinsttänkande är oönskade – fungerat som ideal.

Egyptiskt frimureri och grundandet av Första internationalen

Från sjuttonhundratalet och framåt drogs delar av den frimureriska fantasin mot det fornegyptiska.[24] Mozarts opera *Trollflöjten*, där frimureriska motiv har en fornegyptisk inramning med pyramider, tempel och Isis- och Osirispräster, hade urpremiär 1791; i Sverige 1812 med den alternativa titeln *De egyptiska mysterierna.* Napoleons egyptiska fälttåg 1798 mot de osmanska mamlukerna ökade markant informationen om det forna rikets kultur och religion. Faraonernas värld med dess geometriska, stiliserade och hemlighetsfulla artefakter – pyramiderna, obeliskerna, sfinxerna och de vid tiden ännu ej dechiffrerade ”heliga inristningarna” (hieroglyferna) – trollband dem som sökte en ny världsbild. Den fornegyptiska kulturen, en kultur äldre än Bibelns, tycktes minna om ett uråldrigt vetande, ett chiffer som skulle kunna ligga till grund för en total, samtidigt vetenskaplig – i *Trollflöjten* segrar upplysningen över mörkret – och ockult världsbild.

Egyptomanin påverkade djupt en grupp som kallade sig filadelfierna (Les philadelphes, ”brödraälskarna”). Det var ett hemligt sällskap i *la grande armée* som hade föresatt sig att störta Napoleon och som förmodligen var inblandat i julirevolutionen 1830. Ur dem uppstod ett ”egyptiskt” frimureri. Egyptomanin främjade förstås denna utveckling, men det tycks också som om folk som inte var välkomna in i det reguljära frimureriet, till exempel för att de var judar, lockades av tanken på att etablera en alternativ frimurartradition. Det gick också att tjäna en hacka på ett exotiskt ordenssällskap, eftersom varje initiation till en ny grad kostade pengar – och det egyptiska hade 96 grader. Det tycks dessutom som om de egyptiska ordenssällskapen inte bara lovade att göra folk mer sedliga och filantropiska, utan även föresvävade medlemmarna att de skulle kunna utveckla magiska förmågor.

Det är nog rimligt att säga att de egyptiska varianterna av frimurarlogerna, vilka ofta inte erkändes av de nationella storlogerna, har lockat rebelliska element och att egyptisk ockultism, rosenkreutzordnarna och nyhedendom har gjort det i än högre grad.[25] Enstaka stormästares pekuniära intressen och andra egenheter hindrade inte det egyptiska frimureriet från att utveckla förbindelser med revolutionära grupper som carbonari. 1850 grundades en gren i Storbritannien under namnet Menes kultanhängare (Les Sectateurs de Ménès), döpt efter Egyptens första farao, och Memfis-frimurarorden (L'Ordre maçonnique de Memphis). Medlemmarna var i huvudsak franska radikaler som fått fly hemlandet. Bland dem fanns Louis Blanc, socialistledare och grundare 1852 av cellen Den revolutionära kommunen (La Commune revolutionnaire), och Simon François Bernard, fourierist och delaktig i mordförsöket på Napoleon III. En loge i London, kallad Filadelfiernas storloge (La Grande loge des philadelphes), hade även framträdande icke-franska medlemmar initierade: Charles Bradlaugh och bröderna George och Austin Holyoake, alla ledande sekularister och fritänkare fanns där, liksom Giuseppe Garibaldi, revolutionären som enade Italien. Garibaldi blev 1864 stormästare i den reguljära frimurarorden (Il Grande Oriente d'Italia, som följer ”den urgamla och antagna skotska riten”) och 1881–82 storhierofant i den egyptiska irreguljära (som följde ”den urgamla och primitiva Memfis och Misraïm-riten”). Giuseppe Mazzini, carbonari-medlem, kristen nationalist och Europas då kanske mest berömde revolutionär, var också inblandad.

Stadgarna för Filadelfiernas storloge var skrivna på ett sätt som lätt kunde tolkas som att man inte behövde en gudstro för att bli medlem, vilket bör ha varit en nyhet. Logen tycks med tiden ännu tydligare – i namn



Dekor av Karl Friedrich Schinkel till Wolfgang Amadeus Mozarts opera *Trollflöjten* för en uppsättning 1816.



”Medborgare skjutna för att de har läst Mazzinis tidskrift.” Bild ur Howard Blacketts *Life of Giuseppe Garibaldi, Italian hero and patriot* (1888).

av ”förnuftet och det universella brödraskapet” – ha öppnat upp för ateister att bli initierade medlemmar.[26]

Enligt en omdiskuterad artikel av arkivarien Boris Nikolajevskij från 1966, som i det stora hela tycks korrekt, spelade medlemmarna av Filadelfiernas storloge en avgörande roll för grundandet av Första internationalen 1864.[27] Nikolajevskij skriver:

> Kampen mellan medlemmarna i de här ordenssällskapen och deras allierade, å ena sidan, och Karl Marx och hans arbetarklassanhängare, å andra sidan, utgjorde internationalens inre liv under de första åren och blev till slut anledningen till att den upplöstes. [– – –] Första internationalen sprang ur den andra av dessa två förhållningssätt, ur de kontakter som hade knutits av ledare för den franska arbetarrörelsen med representanter för engelska arbetarorganisationer. Men också representanter från filadelfierna hade stor betydelse för skapandet av Första internationalen. [– – –] Internationalen, såsom historien känner den, föddes ur kampen mot de politiska konspirationernas och de hemliga organisationernas gamla metoder. Endast mot bakgrund av den kampen kan vi förstå skapandet av Första internationalen och dess följande historia.[28]

En nyckelroll i organiseringen av internationalen och i valet av dess första generalförsamling spelade filadelfiern Victor Le Lubez (1834–94).[29] Hans inflytande ledde snart till spänningar med personer förknippade med rösträttsrörelsen (chartismen) och fackföreningsrörelsen. Deras ledare, Karl Marx, tog tag i taktpinnen och skrev många av associationens viktigaste dokument. Konflikten mellan dessa läger, mellan filadelfierna – och med dem Mazzinis nationalister – och ”marxisterna”, handlade enligt Nikolajevskij i hög utsträckning om att sistnämnda grupp ville upphöra med sammansvärjningarna för att istället utveckla en mer öppen och demokratisk organisering, ville byta en religiöst färgad idealism och hjältemodiga tyrannmord mot långsiktiga strategier samt ville betona den sociala mer än den nationella befrielsen.

De konflikter som fick internationalen att gå i graven 1876 var delvis en fortsättning på dessa motsättningar: anarkisternas misstänksamhet mot alla församlingar där enstaka personer representerade folkmassor långt bort från dessa folkmassors värld samt deras förkärlek för direkt aktion (mord, strejk, sabotage etcetera) stod i motsats till fackföreningarnas arbetssätt. Samtidigt kan man konstatera att om det var någon som var svag för intrigerande, så var det Marx. Tillsammans med blanquistiska konspiratörer lyckades han och hans bundsförvanter utmanövrera anarkisterna, först Proudhons mutualister och sedan Bakunins kollektivister.[30]

Marxisternas tro på det önskvärda i att undvika plötsliga revolter, som ”revolutionerna” 1848 – vilka bara resulterar i blodsutgjutelser, fängelsestraff, skärpta lagar, besvikelser och sviktande stöd för Saken – och deras avsikt att istället arbeta mer realistiskt, strategiskt och långsiktigt hade framtiden för sig. Samtidigt kan denna strategiska hållning lätt leda till, det är i alla fall anarkisternas oro, att den gamla konspiratoriska elitismen ersätts av en ny elitism. Det blir en elitism där de mest genomtänkta och medvetna leder massorna inom ramen för en ny förtryckande *Volksstaat*, efter titeln på de tyska socialdemokraternas organ.

De ursprungliga filadelfierna gav upphov till sällskap och celler i Frankrike, Italien och England, men också i andra länder. De flesta av dem upplöstes snabbt. I Ryssland kom de emellertid att bli en faktor i formerandet av narodnikerna (”folkvännerna”) som 1881 genomförde det attentat som dödade tsar Alexander II. Fem år senare anslöt sig Aleksandr Uljanov till narodnikerna och började dra upp planerna för att mörda även Alexander II:s son tsar Alexander III. Planen misslyckades och Aleksandr hängdes. Trettio år senare beordrade Aleksandrs lillebror, Vladimir Uljanov, det nya Sovjetunionens ledare, Lenin, avrättningen av Alexander II:s sonson tsar Nikolaj II, hans hustru och fem barn.

Folkmureri och fackföreningsrörelse

Ett gott exempel på dragningskraften och energin hos folkmurerisk socialism är det amerikanska ordenssällskapet Arbetets riddare.[31] De tre sista decennierna av artonhundratalet, som brukar kallas ”den förgyllda epoken” (*the Gilded Age*), bar på löften om ett gott liv för lönearbetarna i Förenta staterna. Men förhoppningarna kom på skam. Fackföreningarna visade sig tandlösa och kapitalisterna, ”rövarbaronerna”, hänsynslösa. För att förlösa arbetarna instiftades därför i hemlighet den 28 december 1869 Det ädla och heliga ordenssällskapet arbetets riddare (The Noble and Holy Order of the Knights of Labor, förkortat K of L). Utanför de edsvurnas skara skrevs ordenssällskapets namn ”* * * * *”.[32]

Idén med ett hemligt sällskap var inte unik. Faktum är att perioden från mitten av artonhundratalet och fram till 1880-talet var en blomstringsperiod för hemliga ordenssällskap och sällskap för ömsesidig hjälp bland arbetare. Förborgade ritualer, säregna hälsningstecken och mysterier var halmstrån som många arbetare grep efter i kölvattnet av fackföreningarnas nederlag efter inbördeskriget. Men Arbetets riddare var unikt på ett sätt: det var det första ordenssällskapet som välkomnade alla lönearbetare

oavsett yrke. Såväl kvalificerade som okvalificerade arbetare välkomnades sålunda, men också kvinnor och till och med svarta arbetare.[33]

De stora framgångarna kom under ledning av den karismatiske stormästaren, maskinisten Terence V. Powderly (1849–1924). Strax efter den uppmärksammade och framgångsrika strejken 1885 mot Jay Goulds Union Pacific Railroad hade ordenssällskapet nästan en miljon initierade medlemmar; var femte lönearbetare i Amerikas förenta stater var en arbetets riddare som kämpade för att, för att citera ur förordet till generalförsamlingens konstitution från 1878, tämja ”de stora kapitalisternas och storföretagens alarmerande utveckling och aggressivitet”.[34]

Loger fanns i alla stora och medelstora amerikanska städer och även i Kanada, England, Australien, Belgien och Sverige började arbetare initieras. Arbetets riddare var, enligt ordenssällskapets främste historiker Robert E. Weir, ”utan jämförelse artonhundratalets största arbetarorganisation”.[35] Och makarna Sidney och Beatrice Webb fyller på och beskriver den som ”en av världens mäktigaste arbetarorganisationer”.[36]

Den kultur som omgav riddarna var djupt färgad av kristen socialism, humanistisk filhellenism och fransk-katolsk medeltidsromantik (många av grundarna hade irländsk-katolsk bakgrund). I sina poetiska uttryck talar de högtidligt om ”sir Powderly” och hans kamp mot tyranner: ”Och en kungs blod flöt i hans ådror”, skaldar paradoxalt nog dessa amerikanska republikaner om Powderly.[37] Förment ridderliga dygder såsom försvar för de svaga, mod, lojalitet och ståndaktighet hyllades:

Arbete, mina bröder;
arbete, hand och hjärna.
Vi kommer att vinna Guldåldern åter.
Och Kärlekens tusenåriga morgon stundar
i lyckliga hjärtan och välsignade ögon.
Hurra!
Hurra!
Vi är sanna riddare
i Arbetets nobla ridderskap.[38]

För riddarna framstod på typiskt socialistiskt vis organiserat broderskap (*fraternité*) som den enda kraft som skulle kunna slita piskan ur kapitalisternas händer. För ordenssällskapets grundare, skräddaren Uriah Smith Stephens bestod livets pelare av ”Guds faderskap” och ”Människans brödraskap”.[39]

Den helt avgörande förbrödringen markerades först som sist av initiationen in i ordenssällskapet. Denna ceremoni tillkom inte för att riddarna hade en förkärlek för melodram och maskerad, betonar Weir, utan för att den förnuftiga, ”avförtrollade” fackföreningsformen hade misslyckats kapitalt under 1870-talet.[40] Hemlighetsmakeriet var förstås också ett sätt att skydda sig från att i egenskap av fackligt aktiv – ty Arbetets riddare var fackförening och ordenssällskap i ett – bli avskedad och svartlistad.

I det äldsta, handskrivna utkastet till ordenssällskapets ritualmanual *Adelphon kruptos* (”Det hemliga brödraskapet”) kallas de initierade för ”ArchTektons”, det vill säga ungefär ”ärkehantverkare” eller arkitekter. Signifikant är att *tektôn* (τέκτων) i evangelierna (Mark 6:3, Matt 13:55) är benämningen på Josefs yrke, ”snickare” i den senaste svenska översättningen. Men ordet leder också tankarna till Gud som den förste och högste snickaren, ärkesnickaren, ”Den store arkitekten” som det brukar heta i frimurartexter liksom i *Adelphon kruptos*.[41]

Hos riddarna lyfts Josefs yrkestillhörighet och hans sons uppväxt i en arbetarfamilj fram både diskursivt och ikonografiskt. Den är för dem avgörande. För vad hade egentligen Gud bestämt sig för att göra? Jo, Gud hade valt att bli människa, men inte vilken människa som helst. Han valde att bli till kött i en kroppsarbetande familj. Gud ville växa upp som snickarson.

En engelsk präst, Percy Dearmer, uttrycker 1907 förundran över detta faktum:

> Hur kom Kristus till världen? Det är den allra viktigaste frågan, den mest centrala. Vi kristna tror att Guds son blev människa. Han kunde ha valt att komma till vilken klass som helst och judarna förväntade sig att Messias skulle komma som en mäktig furste. Om Kristus hade kommit på det sättet, som en orientalisk potentat, med pompa och ståt, med ett stort harem och soldattrupper, så skulle den tidens ledande judar ha välkomnat Honom. Men Han föddes i ett stall. Han kom som en arbetare. Han arbetade inom sitt yrke tills han fyllde trettio. Tillsammans med andra arbetare som Han hade valt som sina följeslagare började Han då vandra runt utan något hem. Han utförde oräkneliga världsliga barmhärtighetsgärningar, förutom att predika andlig pånyttfödelse. Han välsignade de fattiga, medan Han fördömde de rika och Han nagelfor den nationella religionens lärare och ledare. Efter tre år avrättades Han i enlighet med landets lag eftersom Han hade predikat revolutionära läror som vanligt folk ”glatt åhörde” [evangelium], men som de religiösa auktoriteterna för dagen föraktade.[42]

Liksom här hos Dearmer var Gud och arbete förknippade i riddarnas föreställningsvärld. Den första fråga som en person fick när hen blev initierad

i en loge rörde försäkran om att initianden tror på Gud och den andra frågan handlade om arbete: ”Åtlyder du Guds universella ordning och tjänar ditt bröd i ditt anletes svett?”[43] Arbete är, slår *Adelphon kruptos* fast, det enda som skapar värde: ”arbetet (den enda skaparen av värde, eller kapital)”.[44]

I ritualmanualen *Adelphon kruptos* talas det om ”Gud”, ”altare” och ”tabernakel”; religiösa sånger sjungs; religiösa utrop hörs; orgelmusik ljuder; Den heliga skrift ligger uppslagen och blir citerad. Låt oss lyssna lite på hur det kunde låta (och här känner jag mig nödgad att ha kvar engelskan, lägg även märke till riddarnas bruk av kodspråk):

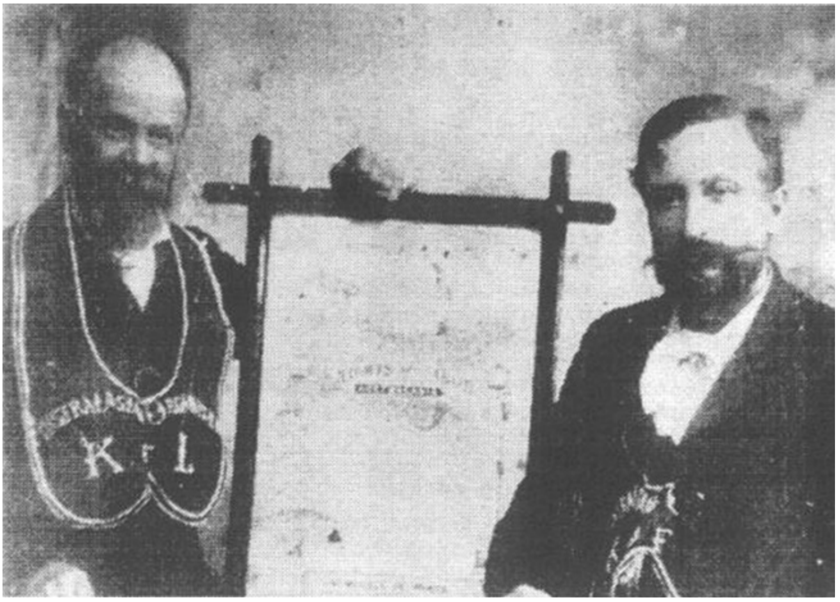
> [FUNKTIONÄR] *W. A. (or M. W.)* Repeat the Great Law of CPONXEXIIΛ [knighthood].
>
> [FUNKTIONÄR] *V. S.* I was an hungered, and ye gave me meat; I was thirsty, and ye gave me drink; naked, and ye clothed me; I was sick, and ye visited me; I was in prison, and ye came unto me.
>
> To the members of the new Assembly:
>
> *W. A. (or M. W.)* Ye have heard. Are you willing to vow unswerving fidelity to that Great Law?
>
> They all answer.[45]

Mycket oroande ur de kristna prästernas synvinkel var inslagen av åkallan och välsignelser eftersom det kunde uppfattas som en konkurrerande tro:

> Oh, Thou Supreme Master of the Universe, whose Infinite presence pervades all space, who ordaineth all for the good of Thy creatures, believing that we have met in a just and holy cause, we implore thy blessing.[46]

> Let us MIⱭΛ AⱭWVP XVPAL [fold clean hands] over true and sincere XWVHEL [hearts], and ∀Iꓕ IKH XWVAL [bow our heads] in reverence and adoration and ask God’s Blessing.[47]

På frågan hur Arbetets riddare ska kunna lyckas med att stoppa kapitalisternas och storföretagens ”alarmerande utveckling och aggressivitet”, heter det i *Adelphon kruptos*: ”By ever standing MIIE EI MIIE [foot to foot], XVPA OP XVPA [hand in hand], and BOPA ꓕOEX BOPA [mind with mind] an unbroken circle of Harmony.”[48] Det ömsesidiga stödet, ”hand i hand”, är broderskapets solidariska ring: ”om någon olycka eller otur skulle drabba



Australiensiska riddare med regalier.

någon av oss ordna med den hjälp du kan utan att fråga efter hans nationalitet eller trostillhörighet", heter det i *Adelphon kruptos*.[49]

Den mäktiga arbetarrörelse som var Arbetets riddare, deras ritualer, symboler och föreställningsvärldar, är idag främmande för många. Ordenssällskapet kan tyckas bisarrt och kanske uppblåst och löjligt. Det är i alla fall vad många "moderna" marxister har tyckt.[50] I *The labor movement in the United States 1860–1895* (1929) försvarar dock historikern Norman J. Ware deras värld:

> Betydelsen av solidaritetens princip är det första man måste förstå om Arbetets riddare. De märkliga och grandiosa namnen och titlarna, ritualerna, hemligheterna, organisationsformen, till och med aktiviteterna, var sekundära. Ordenssällskapet försökte lära den amerikanska lönearbetaren att han först och främst var en lönearbetare och därefter en murare, snickare, gruvarbetare, skomakare; att han först och främst var en lönearbetare och därefter en katolik, protestant, jude, vit, svart, demokrat, republikan.[51]

Inflytandet på socialismens symbolik

Vi kan tvista om huruvida den esoteriska miljön har bidragit med något substantiellt till socialismens ideologi. Obestridligt är att den bidrog organisatoriskt och genom sina nätverk. Men det står också klart att socialismen övertog en uppsättning symboler från den miljön. Innan vi rundar av vår framställning av ”folkmureriet” är det till några exempel på sådana symboler vi nu vänder vår blick.

Den revolutionära symboliken i Frankrike hade olika källor.[52] En källa var det rousseauanska arv som uppfattade ”det naturliga” som vägledande för behag, moral och utbildning. Det arvet stimulerade radikaler till att söka efter lämpliga företeelser i naturen, inte i traditionen, som kunde tjäna som symboler. Frihetsträdet är ett exempel. En annan källa var vetenskapsmännens sökande efter naturens lagar, krafter och former. Optimalt bevisades och uttrycktes sanningarna om naturen matematiskt. Tidens förtjusning i geometriska figurer och fascinationen för siffermystik är utslag av detta. Ytterligare en källa var just esoterismens och frimureriets bruk av symboler för att representera Gud, universum och den enskilde medborgarens förädlande av sig själv. Representationerna av pelarna vid Salomos tempel, benämnda Jakin och Boas, är ett exempel.

Under sjuttonhundratalets sista årtionden flöt dessa tre källor samman och bildade en tjärn av kärlek till enkla, ofta geometriska, symboler.[53] Den antike filosofen Pythagoras, som i aritmetik och geometri såg universums innersta väsen och som grundade en dunkel sekt där medlemmarna var vegetarianer och levde i egendomsgemenskap, blev à la mode.[54] I linje med detta intresse låg fascinationen för de så kallade platonska kropparna (tetraedern, kuben, oktaedern, dodekaedern och ikosaedern), uppenbarligen uppkallade efter en annan antik filosof med dragning åt det rationell-mystika (om en sådan term som ”rationell-mystika” är begriplig). Det handlar om en i vetande grundad åskådning som slår över i mystik, men i en helt annan slags mystik än den emotionell-mystika form av religion som förekommer i många religioner (kvietism, herrnhutism, sufism, chassidism). Den rationell-mystika blicken, så fundamental för all form av esoterism, slås av det sköna och samtidigt rationella i geometrin, aritmetiken, musiken och astronomin (”sfärernas harmoni”).

Den längtan efter en naturlig, avskalad, geometrisk enkelhet som tidens radikaler kände stod i bjärt kontrast till aristokratins manér och stilideal såsom de hade utvecklats i sjuttonhundratalets hovliv. Men den stod också

i motsatsställning till storstadens slum och det fula kaoset i den begynnande industrialiseringen. Således fann upplysningens radikaler följande stilar och strömningar attraktiva: kvardröjande ljus och lätthet från rokokon; en klassicism som vurmar för det naket virila Sparta och det behagliga och lustfyllda Arkadien (inte för det militära och storskaliga romarriket); beundran för naturvetenskapernas klarhet och stringens kompletterat med en dos förromantisk känslokult; om inte primitivism, så i alla fall begynnande idealiseringar av inhemska barbarer (galler, germaner, vikingar); mot frambrytande handel, fysiokratiskt försvar för jordbruket. Och lika mycket som de vände sig bort från den tillgjorda och koketta aristokratin, och från den vulgära handeln med varor, pengar och arbetares kroppar, lika ivrigt önskade de leva i en värld fjärran från det dunkla kyrkorummet, den kvävande arvsynden och den obsoleta teologin.

Sol, cirkel och passare

Placerad tillsammans med vinkelhaken, och ofta med ett ”G” som i ”Gud” i mitten, är passaren frimureriets mest kända symbol. Med hjälp av passarens skänklar ritar man cirklar. I naturen existerar det en cirkel mer iögonfallande och livgivande än andra: den illuminerande solskivan. I en era där den kopernikanska vändningen – det vill säga Kopernikus, Brahes och Keplers övertygande bevis för att vi lever i en heliocentrisk värld – står som symbol för den kyrkliga dogmatikens bankrutt, kan en solsymbol lätt tolkas antiklerikalt och upplysningsvänligt.

Men solen kan också tillskrivas mer direkta politiska innebörder. I Tommaso Campanellas kommunistiska och deistiska utopi *Solstaten* (1623), vars titel flirtar med den nya heliocentriska världsbilden, betitlas ledaren och översteprästen med det astronomiska, astrologiska och alkemiska tecknet ”☉”, det vill säga sol eller guld.[55] Tecknet är en prick omgiven av en ring där alla punkter som ringen består av befinner sig på samma avstånd från pricken i mitten. I en ring – hand i hand runt medelpunkten, likt runt ett frihetsträd – är alla jämlika. I en krets av bröder är ingen mer värd än den andre. Därav Bonnevilles härskri: ”Aldrig mer kungar! Aldrig mer diktatorer! Samla folket och blicka mot solen.”[56]

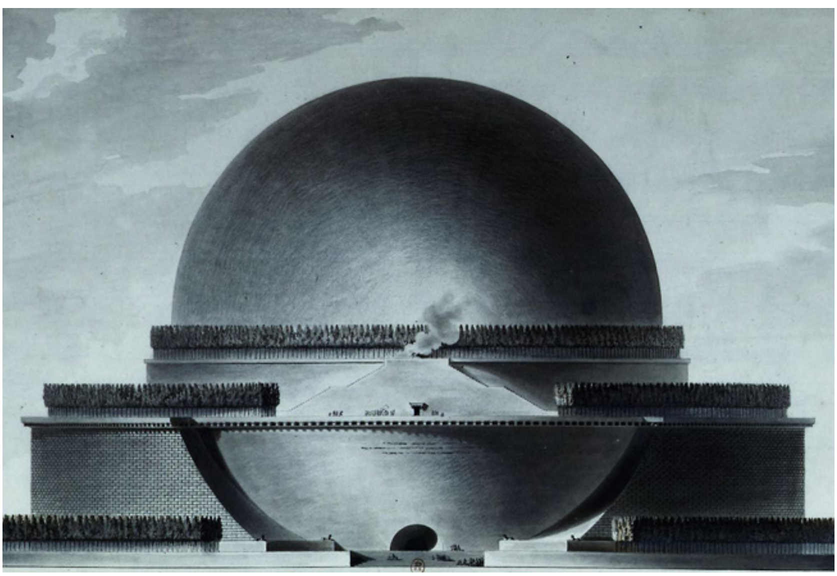
Liksom solsystemet har en upplysande och värmande eld i mitten, och planeter som rör sig i harmoniska cirklar däromkring, kan samhället organiseras med en centralmakt som medborgarna rör sig runt. De svenska orden ”krets” och ”cirkel” har ännu kvar konnotationer av socialitet, bildning och en air av exklusivitet. ”Arbetarnas ring” kallades ett kooperativt



Hubert-François Gravelots allegori över ”Sanningen” i hans *Iconologie par figures* från 1791.



Fjodor Bronnikovs målning ”Pythagoreisk hymn till den uppgående solen” (1869).



Étienne Louis Boullées planerade (men aldrig realiserade) 150 meter höga gravmonument över Isaac Newton (skiss från 1784).

projekt i Sverige, mest varaktigt i form av Arbetarringens bank mellan 1884 och 1918.[57]

Epoken då ledande intellektuella såg framtiden i ljuset av en upplyst värld där Helios tronar i centrum, omgiven av delar som harmoniskt cirkulerar runt honom på jämlikt avstånd, kallas inte för inte för *le siècle des Lumières*, *der Aufklärung* och *the Enlightenment*.[58] Det så kallade allseende ögat, berömt från dollarsedeln, brukar tolkas som en kristen gudssymbol. Och det är inte fel. Men ett öga omgivet av strålglans är en typisk frimurarsymbol.[59] Ett öga som skjuter ut strålar övervakar inte, som den bibliske Herren. Det upplyser.

Det rimliga med en solfixerad värld bevisades på sätt och vis i ett religionshistoriskt pionjärarbete från 1795, *Origine de tous les Cultes, ou la Religion universelle* av Charles-François Dupuis.[60] I detta flerbandsverk hävdar Dupuis att världens samtliga myter har sitt ursprung i iakttagandet av astronomiska fenomen och bör tolkas som allegorier över himlafenomenen. Solens, månens, planeternas och stjärnornas rörelser sattes i forntiden i samband med naturens växlingar och tolkades i termer av manligt och kvinnligt. Forntidens människor började så föreställa sig att hela naturen består av olika könade varelser vars sexuella samvaro skapar naturens förändringar. Ritualerna i denna urreligion utgjordes i huvudsak av fertilitetskulter tillägnade den välgörande solen. Den forntida människan dyrkade alltså naturen – inte något övernaturligt eller mystikt.

Dyrkan av Jesus, färgad som den var av kulten runt Sol Invictus, som romarna firade under vintersolståndet, var enligt Dupuis historiens mest framgångsrika solkult. Kristendom var alltså enbart, menade Dupuis (som vid tiden för publiceringen hade valts in i direktoriet, den myndighet som efter Robespierres fall hade tagit över makten i Frankrike), en solkult bland många.

> När vi så har demonstrerat att den påhittade historien om en Gud, född av en jungfru vid vintersolståndet, som efter att ha nedsjunkit i helvetet återuppstår vid påsk eller vid vårdagjämningen; om en Gud som följs av tolv lärjungar vars anförare bär alla Janus attribut; om en Gud som besegrar Mörkrets furste och som ger ljusets värld åter till människorna och som förlöser från Naturens ondska – enbart är en fabel om Solen, precis som de andra vi har analyserat, så kommer det att vara lika ovidkommande eller av samma obetydliga värde att undersöka, huruvida det någonsin har existerat en människa med namnet Kristus, som det vore att undersöka om någon furste har hetat Herkules. Förutsatt att det kommer att bli helt och hållet bevisat att den varelse som under namnet Kristus har upphöjts till att dyrkas verkligen är Solen – och att den fantastiska legenden eller dikten som berättar därom har den upplysande entiteten som sitt objekt. Då skulle det vara bevisat att

> de kristna blott är soldyrkare och att deras präster tillhör samma religion som de i Peru [inkafolket] som de har sett till att avrätta.[61]

Förutom att i upplysningens anda återföra religiösa föreställningar till saker som är naturliga, såsom människornas rädsla för en nyckfull natur de är beroende av men inte förstår sig på, gjorde Dupuis bruk av andra upplysningsargument: myterna är fåniga poeters påhitt och prästernas påfund för att tygla folk. *Citoyen* Dupuis hyllade revolutionen för att den äntligen befriat människorna från prästväldet, avslöjat bluffen om själens odödlighet och de andra dogmerna och därmed påbörjat förnuftets seger. Och om folk envisas med att efter upplysning ändå vilja tillbe något håller Dupuis med materialisten baron d'Holbach om att det i så fall är bättre att de håller fast vid en fornegyptisk naturdyrkan än hebreisk transcendens.

En glimt av hur en modern heliocentrisk natur- och samhällssyn kunde se ut, förmodligen med Dupuis som källa, kan man få av ett utkast av Englands och Förenta staternas främste upplysare, deisten Thomas Paine (1737–1809), författaren till *Människans rättigheter* (*The rights of man*, 1791; på svenska redan 1792) och *Förnuftets tidevarv* (*The age of reason*, i tre delar 1794, 1795, 1807; på svenska 1865). I *On the origin of free-masonry* – publicerad postumt 1810 genom Marguerite Brazier Bonnevilles försorg, Nicolas de Bonnevilles fru som Paine levde tillsammans med – hävdar Paine att frimureriet härstammar från en orientalisk soldyrkan. Redan i det forntida Egypten instiftade Osirisprästerna, som också var kunniga tempelarkitekter och vetenskapsmän, loger för att dyrka ”ljusets källa” och för att föra förborgade hemligheter vidare.[62] De persiska magerna (*mágoi*, varav några dyker upp i Bibeln som de tre vise männen) och de keltiska druiderna var samma sorts magiker-esoteriker-präster-vetenskapsmän.

> [Frimureriet] härstammar från, och utgör kvarlevan av, de urgamla druidernas religion, vilka likt Persiens mager och Heliopolis präster i Egypten utgjorde Solens prästerskap. De dyrkade denna stora stjärna [*this great luminary*] som den stora, synliga agenten åt den stora, osynliga första ”röraren”, som de föreställde sig som Den obegränsade tiden.[63]

Det är osäkert om Paine själv var initierad frimurare. Möjligen var han invigd i den loge som leddes av hertigen av Orléans, Philippe Égalité. I vilket fall som helst visar Dupuis och Paines religionshistoriska texter på tidens symboliska fusioner och kristalliseringar: rousseauansk naturromantik, naturvetenskapernas rön och esoterismens intressen förenas med revolutionära politiska ideal.

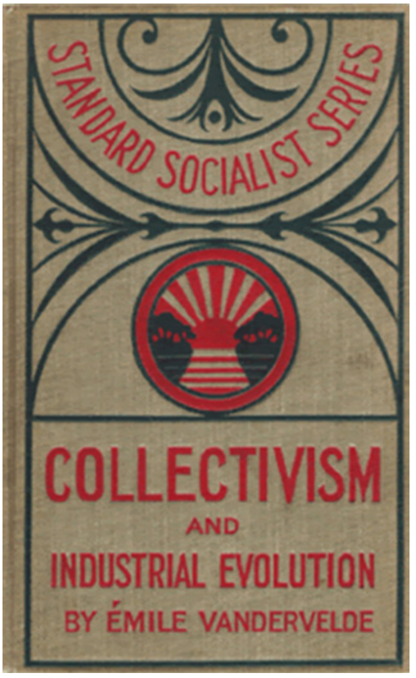
Fram emot förra sekelskiftet, med dess livsreformrörelse, nudism och friluftsliv, tycks den uppgående solen bli mer populär än den klara himlens klotrunda solskiva. Förutom den taktila aspekten, njutningen av att känna Eos sköna rosenfingrar mot den nattkalla huden, är den uppgående solen en välkänd och lättbegriplig symbol för en ljusnande morgon, för en bättre framtid. Solsmekta människor blir en sinnebild för hur det kan vara i ett framtida, naturligt och kamratligt samhälle.

När socialistiska partier etablerades under slutet av artonhundratalet fördes solsymboliken vidare. Likaså har diktaturkommunistiska partier under nittonhundratalet utnyttjat Apollons himlakropp. Typiska är bilder där morgonens första solstrålar når det från kapitalismen befriade landet och propagandaaffischer på Stalin eller Mao där huvudena omges av solen som en strålglans.[64] I Nordkorea firas Solens dag, som är den evige presidenten Kim Il Sungs födelsedag.



Ovan: Kim Il Sung på affisch, flaggan till vänster bär juchefilosofins emblem. På nästa sida, från vänster till höger, uppifrån och ner: Tygemblem från brittiska Socialdemokratiska federationen. Amerikanskt omslag till en bok av belgaren Émile Vandervelde (som även inspirerat omslaget till den här boken). Maoistisk ledarkult. Häfte från Kominterns ungdomsorganisation.


SOCIALISM
S.D.F.


STANDARD SOCIALIST SERIES
COLLECTIVISM
AND
INDUSTRIAL EVOLUTION
BY ÉMILE VANDERVELDE




The
INTERNATIONAL of YOUTH
3
6D.
Organ of the Executive Committee of the
YOUNG COMMUNIST INTERNATIONAL

Elden är solens jordiska element. Men hur kom den värmande och upplysande lågan till jorden? I urtiden hade gudarna ensamrätt på ljus- och värmekällan och ville att det så skulle förbli. Men titanen Prometheus, människovännen, stal den från gudarna och gav den till oss. För detta brott fjättrades han vid en klippa och straffades grymt av Zeus och hans örn.

I förordet till sin avhandling från 1841 citerar Marx Aischylos pjäs *Den fjättrade Prometheus.* ”Den främste helige personen och martyren i den filosofiska kalendern”, det vill säga Prometheus, får bekänna: ”Kort och gott: Jag hatar alla gudarna.”[65] Gudarnas springschas Hermes citeras när han hånfullt konstaterar: ”Nå, du finner det alltså bättre att tjäna den här klippan än att vara fader Zeus förbundna budbärare!”[66]

Under artonhundratalet var Prometheus (”han som tänker före”), avbildad med en fackla i handen på den uppsträckta armen, den främsta symbolen för upplysning och humanism.[67] Därför blev han populär i socialistiska kretsar och förekommer på fackföreningsbaner och andra flaggföremål. Ofta är han bara antydd som en hand som håller en fackla eller bara en fackla.[68]

Solen och elden är inte bara värmande och ljusbringande. De är också glödande; de kan ge upphov till en gnista (jämför ryska tidningen *Iskra* och svenska *Gnistan*) som kan starta en världsbrand. Socialismens röda fana är en utbredning av den röda tredjedelen av den franska trikoloren, ofta associerad med broderskap. Tidigare var färgen dock förbunden med monarkins gudomliga auktoritet.[69] I nödsituationer kunde en röd signalflagga betyda att makthavarna har utlyst undantagstillstånd. Därmed kom under tidigt artonhundratal den röda fanan att bli förknippad med fara, beredskap och väpnad kamp. Första gången den röda fanan fladdrade i vinden med radikala konnotationer tycks ha varit under det upplopp som 1832 följde på begravningen av den radikale republikanen och omtyckte generalen Jean Maximilien Lamarque. En lång man med fylliga mustascher, helt klädd i svart, ”som ett spöke”, svingade fanan. Den röda fanan hade en svart bård och bar texten ”Frihet eller döden”. Folkmassan blev enligt vittnen ”som om helig ande hade stigit ner till dem; de började yttra de mest märkliga profetior vid åsynen av den röda fanan, som likt ett magisk föremål fick dem att förlora sansen”.[70] Upploppet var ett faktum.

Sålunda gled färgen rött från att stå för monarkins religiöst legitimerade välde till att representera en ny form av legitimitet baserad på solidariskt broderskap eller till att representera, sett från motsatt ideologiskt håll,

avsaknaden av giltiga auktoriteter och därmed kaos. Fram till och med revolutionsåret 1848 fick dock det röda baneret acceptera att tävla med den helsvarta om att vara symbol för den revolutionära arbetarrörelsen. Som bekant har svart sedermera blivit anarkismens färg – den veritabla kaossocialismen för den som tror att individens frigörelse från överhet, präster och manipulatörer måste leda till kaos.

Cirkelformad är inte bara solen. Det är också jorden. Den revolutionära andans universella ambitioner – frihet, rättvisa och gemenskap åt alla människor, i alla länder, av alla folkslag – har också symboliserats av en cirkel. Jag ska ge fyra rätt godtyckligt valda exempel: En silvermedalj från 1794, år 2 enligt revolutionskalendern, visar Frihetsgudinnan svävande över ett antytt klot (se nedan s. 211).[71] I Walter Cranes utkast till ett emblem för ”Socialisternas världsordning” från 1915 (se ovan s. 85) syns en sol stiga upp bakom jordklotet, förnuftigt indelat i latitud och longitud. Två händer möts över jorden i ett kamratligt handslag. Allt placerat inuti en röd ros. I bolsjeviken Maksim Gorkijs roman *En moder* (*Mat*, 1906; på svenska 1928) filosoferar en bonde som vill skapa en ny religion:

> Gud förenar människan till ett enda, runt … Gud skapar allt runt, sådan är jorden, alla stjärnorna och allt synligt … Det kantiga är gjort av människorna … Kyrkan är Guds och människans grav.[72]

I Sovjetunionens riksvapen (se nedan s. 227), antaget 1923, har vår runda planet samma rationella indelning som hos Crane, men handslaget är ersatt av hammaren och skäran. Solen stiger upp under jordklotet. Ovan jorden återfinns en röd stjärna. Rosen är ersatt av två vetekärvar lindade med rött tyg med texten ”Proletärer i alla länder förenen eder!” på en rad olika språk. Arbetarnas stat är, om man vill tala mytologiskt, Vulcanus och Ceres förlovade land: smedjans gud med sin hammare och ässja formar metallerna i en verkstad som föregriper fabriken och åkerns gudinna alstrar spannmål och andra nyttigheter, föregripande modernt jordbruk.[73]

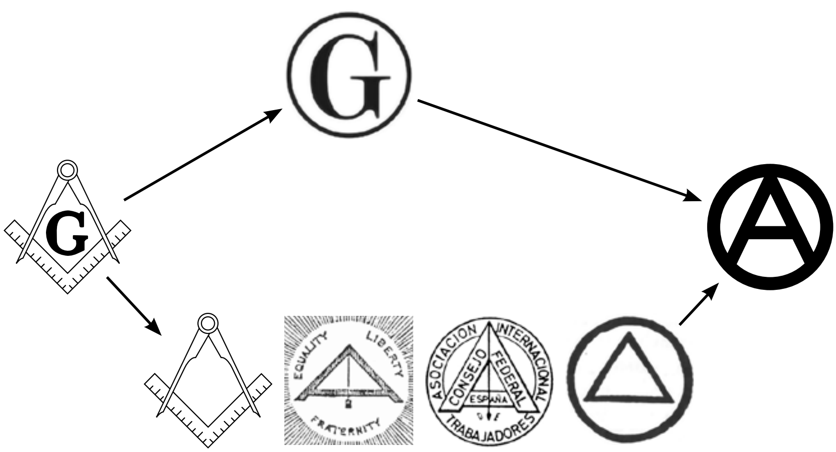
Triangel, pyramid och vinkelhake

Till den cirkelritande passaren hör, enligt frimurerisk tradition och arkitektpraxis, vinkelhaken. Med hjälp av detta trekantiga verktyg drar man räta linjer. Man kan göra prydliga trianglar liksom andra tvådimensionella former. Triangeln, med vars linjer man på det enklaste sätt kan skapa rum, ekar i trikoloren och i revolutionens motto. Tretalet går också igen i de

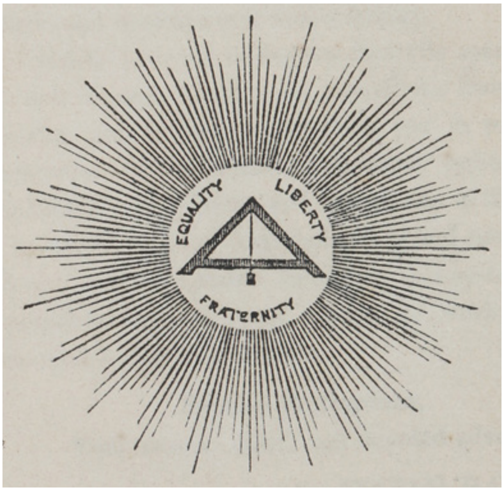
hemliga cellernas uppbyggnad. Medlemmarna i De rättfärdigas förbund, föregångaren till Kommunisternas förbund, lär ha varit organiserade i ”tält” (tredimensionella trianglar så att säga, pyramider) runt en ”lägereld” (sol), där bara en person i varje ”tält” känt till en person i nästa ”tält” och så vidare. Billington hävdar till och med att det tidiga artonhundratalets revolutionärer var ”besatta av triangulära former”.[74] Det allseende ögat är som regel placerat inom en trehörning, ibland tolkat kristet som treenigheten, men den kan också symbolisera jämlikhet.[75]

Frimurar-G och anarkist-A

Solen och vinkelhaken kan också kombineras med varandra. Emblemet för Broderskapsdemokraterna, som stod Marx och Engels nära, ser ut att bestå av en vinkelhake och ett lod i mitten av en sol.[76] Lodet i emblemet är kanske avsett att leda tankarna till tredimensionell rumslighet, som en rymdvinkel, då vinkelhakens värld är tvådimensionell. Första internationalen tycks ha haft ett snarlikt emblem. Jag skulle dessutom vilja drista mig till att föreslå att anarkismens välkända A går tillbaka på samma tecken, eventuellt via ett av Arbetets riddares emblem som kan tolkas som en vinkelhake i en sol (se bilderna här intill på nästa sida). Anarkismens A skulle då vara ett spår av vinkelhaken, men också en ersättare för frimureriets centralt placerade G. Jag tänkte att det var ungefär så här som frimureriets passare och vinkelhake har blivit till anarkist-A:et:



Figur 2. Från frimureri till anarkism. Via emblem från Broderskapsdemokraterna, Första internationalen och Arbetets riddare.







Från vänster till höger, uppifrån och ner: Broderskapsdemokraternas emblem. Spanskt emblem för Första internationalen. Knappnål för medlemmar i Arbetets riddare (på engelska förkortat K of L). I Arthur Conan Doyles roman om Sherlock Holmes *Fasans dal* (*The valley of fear*, 1914–15; på svenska 1915), är en loge som påminner om Arbetets riddare skurkarna och använder deras symbol. Nedan en stillbild från en tecknad film-version från 1983.



Så tänkte jag. Men fick tänka om. Mina kunskaper om gamla verktyg är bristfälliga. Jag tolkade Broderskapsdemokraternas symbol som en vinkelhake med ett fastsatt lod på. Sålunda skulle verktyget kunna bestämma raka vinklar på en plan yta samt avgöra om till exempel en stolpe var helt vertikal. Tre dimensioner i ett och samma verktyg. Men här bedrog jag mig. Och jag tolkade det hela mot filosofiska idéer, när det var politiska som avsågs. Tag lärdom!

Broderskapsdemokraternas symbol är inte alls en vinkelhake med ett lod. Det är ett nivellerings- eller avvägningsinstrument vars svenska namn länge undflydde mig. Det heter *level* eller *plumb level* på engelska. ”Lodmall” tycks vara det korrekta svenska ordet.[77] För att bygga pyramiderna använde de egyptiska arkitekterna ett E-format lod (engelska *plumb bob*) för att avgöra huruvida en vägg var vertikal eller inte samt denna A-formade lodmall för att avgöra huruvida en mur var horisontell eller inte.

Någon gång under sextonhundra- eller sjuttonhundratalet tycks lodmallen ha kommit att få en politisk mening: det instrument som kan göra *samhället* horisontellt, jämnt, jämlikt, utjämnat (jämför med den engelska upprorsrörelsen *levellers* under sextonhundratalet). Den tycks också ha haft en symbolisk innebörd inom frimureriet (som bland föremålen på mattan framför frimurarinitianden på s. 179 ovan) Under franska revolutionens dagar förekommer den flitigt på bland annat mynt (se nästa uppslag och jämför med en detalj i gravyren på s. 35 ovan).[78] Ofta förekommer på mynten lodmallen i par med frihetsstören med den frygiska mössan, ibland förenklat till bara en mössa och en trekant.

På målningen ”La Liberté ou la Mort” från 1795 av Jean-Baptiste Regnault ser vi en änglalik gestalt med en eldsflamma i pannan. Med hjälp av Hubert-François Gravelots *Iconologie par figures* (1791), ett slags standardlexikon för tidens allegorier och symboler, vet vi att han är det förnuftiga geniet, vars flamma visar att han kännetecknas av ”att stiga upp och lysa” (*le propre du Génie est de s'élever et de briller*).[79] Mycket riktigt anar vi jordklotet långt under honom. Geniet befinner sig mellan liemannen och en kvinnlig figur som har en sexuddig stjärna ovanför sitt huvud. Hon sitter på en pall med en inristad ouroboros (en orm som biter sig i svansen).[80] Med hjälp av en annan av Gravelots etsningar, ”Evigheten” (”L'Éternité”), där vi ser Kronos, som är mer eller mindre identisk med liemannen, sida vid sida med en kvinna med en krans av stjärnor ovan sitt huvud och i handen en ouroboros, förstår vi att hon är ”Det evigt pågående livet”.[81]

I Regnaults målning håller Det evigt pågående livet i en frygisk mössa (*bonnet rouge*). Den huvudbonaden blev tidigt sammanblandad med den



Jean-Baptiste Regnaults målning ”La Liberté ou la Mort” (1795).



Franska lantmätare med lodmall 1766.

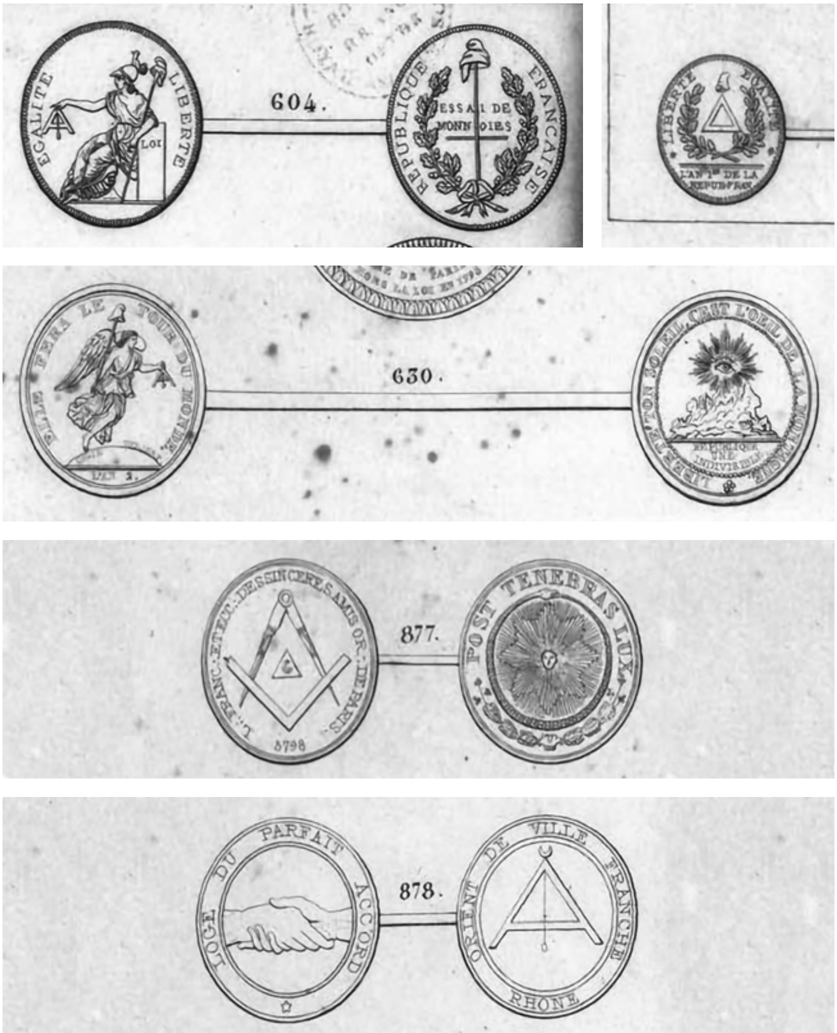
ofärgade hatt (*pileus*) som romerska slavar fick när de blev frigivna. I den revolutionära ikonografin sitter mössan ofta på en stör och betyder alltså friheten, men är också associerad med majstången som uppreses för att hälsa det nya, ljusa välkommet.[82] Om stören är en pik – en pik som också den går tillbaka på en ceremoni för frigörande av slavar (*manumissio vindicta*) – ska betydelsen lite mer specifikt vara den frihet som har vunnits genom tapperhet (i en era då doktrinen om att ”alla människor föds fria” ännu inte var vedertagen). Symbolen är välkänd både från Frankrike och Förenta staterna. Den finns till exempel på delstaten New Jerseys sigill. Om en kvinna håller i piken med mössan är hon Libertas, Frihetsgudinnan.

I andra handen håller kvinnan på Regnaults målning det gäckande avvägningsinstrument som till och med Gravelot själv felaktigt betecknar som en vinkelhake (*équerre*) när han låter den ingå i sin allegori över ”Praktik” (”Pratique”).[83]

I Regnaults målning ligger vid sidan av pallen som Det evigt pågående livet sitter på ett spöknippe. Det är inlindat i ett trikolorfärgat band. Spöknippet är symbolen för obrytbart broderskap. De romerska liktorernas spöknippen används som tecken för legitim exekutiv makt, och så förekommer det på Frankrikes stora sigill och på statsvapnet, men det är samtidigt en symbol för det viktiga broderskapet eftersom *ett* spö lätt kan brytas men ingalunda ett knippe.[84] I modern engelsk tappning kan spöknippet bli en tändsticksask: ”Min gammelfarfar, född 1860, brukade förklara för min far vad en fackförening är: ’Som en tändsticksask. *En* tändsticka, den kan du bryta av. Två tändstickor kan du bryta. Tre likaså. Men en hel tändsticksask. Den kan du inte bryta. Det är en fackförening.”[85]

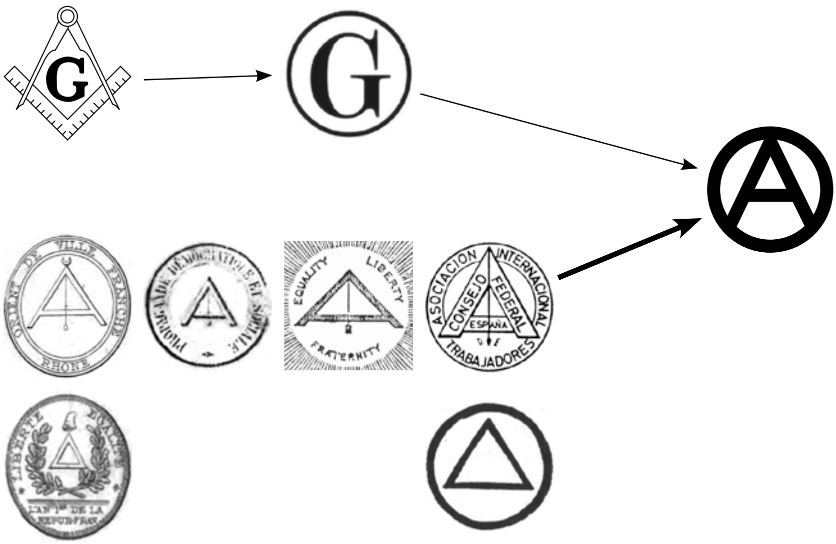
I Italien kom under slutet av artonhundratalet det latinska ordet för spöknippe, *fascis*, att användas som namn på arbetarorganisationer, till exempel Fasci siciliani dei lavoratori. Senare kom som bekant ordet att beteckna landets nya form av konservatism.

Nå! Lodmallen användes alltså redan under revolutionen som symbol för *égalité*. Därifrån tycks den ha övertagits av en obskyr fransk grupp som kallade sig Föreningen för demokratisk och social propaganda (Association pour la propaganda démocratique et social). Jag antar att lodmallens likhet med A, som i Association, har haft viss betydelse för valet av symbol, förutom då förstås betydelsen ”jämlikhet”. Den föreningen var lierad med Broderskapsdemokraterna, som ståtade med samma symbol i mitten av en sol, och som i sin tur kände Marx och de andra grundarna av Första internationalen.[86]



Exempel på franska mynt och medaljer från 1790-talet med revolutionens nyckelsymboler. Observera att nummer 877 är ett av få, kanske det enda, av hundratals mynt och medaljer som avbildar passaren och vinkelhaken.

Huruvida Arbetets riddare på andra sidan Atlanten är påverkade av denna emblematiska tradition eller om det faktiskt är spåren efter passaren (cirkeln) och vinkelhaken (trekanten) vi ser i deras emblem (som i knappnålen ovan) ska jag låta vara osagt. Liksom kopplingen till det anarkistiska A som jag anar kom i schvung då riddarnas energi mattades och deras sällskap ersattes av det anarkosyndikalistiska ”Världens industriarbetare” (Industrial Workers of the World, IWW).[87]



Figur 3. Från franska revolutionens symboler (lodmall och triangel) till anarkism. Via emblem från Föreningen för demokratisk och social propaganda, Broderskapsdemokraterna, Första internationalen och eventuellt Arbetets riddare.

Stjärna och hand

Stjärnan ovan ”Det evigt pågående livet” i Regnaults målning förebådar andra revolutionsikoner. Kvinnan som på Frankrikes stora sigill sitter omgiven av symboler för Frankrike (tupp), civilisation och fri gemenskap (spöknippe och pik) och försvarar ”universell frigörelse”, bär en lagerkrans (som gudinnan Victoria) på huvudet och har en åttauddig stjärna bakom sig. Frihetsgudinnan med facklan i New York, ursprungligen kallad ”Friheten upplyser världen” (La Liberté éclairant le monde), har lånat denna stjärnglans, som förstås också kan leda tankarna till solen.

Statyn ”Frihetens genius” eller ”Frihetens ande” (Le Génie de la Liberté) av Auguste Dumont blev rest på Place de la Bastille 1840 till minne av julirevolutionen 1830, då bland andra carbonari-anhängare såg till att Ludvig Filip I blev kung. Den föreställer en man med fackla i högerhanden, avslitna bojor i vänsterhanden och med en sexuddig stjärna i pannan. Filadelfierna var förmodligen också inblandade i julirevolutionen och de hade en femuddig stjärna, pentagrammet, som symbol.[88]

Det är annars i det sovjetiska Ryssland, i och med skapandet av Röda armén, som stjärnan tänds som symbol för revolutionär socialism. Den stjärnan är röd. Första gången den röda stjärnan nämns är när tidningen *Izvestija* under senvåren 1918 nämner att ”Mars stjärna” kan komma att bli Röda arméns emblem.[89] Något Trotskij några veckor senare också fastslår.

Det faktum att färgen rött associeras med beredskap och väpnad kamp knyter den förstås till krigsguden Mars och en armé. Men varför en stjärna? Visst finns stjärnor som militära tecken, men den *röda* stjärnan är något av ett mysterium. Ingen tycks känna dess historia. Någon har nämnt att röda stjärnor en gång fanns på tjusiga franska uniformer, men jag har inte sett det styrkt. Inte heller uppslaget att det är en socialistisk variant av esperanto-rörelsens gröna stjärna. Någon enstaka gång har jag stött på en röd stjärna hos revolutionära esoteriska grupper och det är hos carbonari (se carbonari-dokumentet ovan på s. 185). Kopplingen till nästan hundra år yngre kommunister är dock svag, minst sagt.

Jag leker istället med tanken att symboliken kanske är inspirerad av historiens första kommunistiska science fiction-roman, som också är ett slags utopi. I *Krasnaja zvezda* (*Красная звезда*, 1908; ”Röd stjärna”) får vi följa jordens mesta revolutionär, Leonid, när han blir upplockad till den socialistiska utopin på den rödfärgade planeten Mars.[90] Boken beskriver det hägrande lyckosamhället, som dock, intressant nog, har sina olägenheter (överbefolkning och specialrum åt de som vill begå självmord). Författaren var Aleksandr Bogdanov, Lenins huvudrival om ställningen som bolsjevismens chefsideolog, en idag märkligt bortglömd person som vi ska lära känna mer när vi tar oss an ämnet socialistreligion. Röda arméns, och sedermera kommunismens, röda stjärna skulle då verkligen vara Mars, men inte krigsgudens, utan den röda planetens.

Solen har sin jordiska homologi i elden, har måhända också stjärnan sin motsvarighet? Kanske. De hemliga filadelfierna var organiserade i femmannaceller där varje cell hade en ”tumme” som ledare. Det kan tyckas vara en egendomlig symbol, men är inte unik. I en tidigare bok har jag

analyserat symboliken i den manual som låg till grund för initiationsritualen till Arbetets riddare.[91] I ritualmanualen, som heter *Adelphon kruptos* (”Det hemliga brödraskapet”, med samma ord som ingår i ”filadelfia”, grekiskans *adelphós*, ”broder”), kan man läsa:

> Den okände riddaren [en funktionär] grupperar kandidaten och vännen i mitten: placerar deras vänsterhänder på Den heliga skrift, fingrar över, tumme under; anvisar kandidaten att gripa sin väns *, vännen Den okände riddarens och Den okände riddaren tar kandidatens, så att de tre bildar en triangel över och runt altaret, och alla avlägger eden.[92]

När jag kom till denna passage med asterisken blev jag förvirrad. Tidigare hade namnet på ordenssällskapet bytts ut mot asterisker men här tycks ett helt vanligt ord ha utelämnats. På andra ställen i ritualmanualen ersätter ”*”, asterisken (grekiska, ”liten stjärna”), orden ”riddare”, ”ridderskap” och ”arbete” liksom ett antal hemliga tecken och lösenord. I en senare ”profanerad” version, liksom i en fransk version, är passagen i fråga ersatt av ett rättframt ”place the left hand on the heart and raise the right hand” respektive ”lui fait lever la main droite et placer la main gauche sur le coeur”.[93] Alltså borde väl asterisken i den äldre, sakrala versionen förstås som ”hjärtat”? Men det engelska verbet *grasp* tycks omöjliggöra denna tolkning. Man kan inte ”ta tag i något” om man lägger handen på hjärtat (bröstkorgen).

I samband med att ett hemligt handslag omnämns kommer vi emellertid närmare lösningen på vad citatets ”*” betyder. I den äldre, sakrala versionen finner vi denna beskrivning och efterföljande kommentar:

> När du drar dig tillbaka kommer också du till mitten och avger samma tecken, vilket betyder att utradera eller hålla hemligt allt som har setts, hörts, sagts eller gjorts av en själv eller av andra, allt i enlighet med din ed. Tecknet besvaras av den Ärevördige vismannen med Dekorationstecknet, alltså: * * [tecknet lärs ut]. Svarstecknets språk är ”arbete är ädelt och heligt”. Då * åtskiljer människan från allt annat skapat och då det är tack vare den, och endast den, som människan kan skapa konstens under och utföra arbete, så närmar vi oss alltid en broder på det här viset och genom att göra det bekänner vi Den store mästarens visdom. Därefter skakar vi hand på vanligt vis.[94]

I en senare version av *Adelphon kruptos* avslöjas handslaget:

> Greppet görs på följande vis: sträck fram handen med tummen parallellt med pekfingret och nära det, ta tag i händerna med hjälp av fingrarna, utan att haka i tummarna – med en sidopress med hjälp av tummarna på utsidan – med tummarna





Till vänster: Omslag till Bogdanovs roman från 1908, med Mars som en vägledande röd stjärna. Till höger: Befälhavare i Röda armén, Jefim Ivanovitj Kurasjov, målad av Leonid Fjodorovitj Golovanov, förmodligen 1922.



Röda arméns första, blomformade, röda stjärna från 1918, med hammare och plog.

> fortfarande utsträckta parallellt med varandra. Sedan avsluta med att haka i tummarna och en vanlig handskakning. Greppet betecknar ”Mänsklighet”. Då tummen skiljer människan från allt annat i skapelsen […][95]

Det som riddarna tar tag i under den avgörande initiationsceremonin, då nya medlemmar svärs in till bröder och systrar, är alltså tummen. Tummen som enligt kommentaren är unik för människan och som har gjort det möjligt för henne att genom arbete, skön konst och hantverk inta en unik ställning i skapelsen.

Handen är, menar litteraturvetaren Sabine Hake, ”den mest symboliskt laddade delen av arbetarklasskroppen och av den proletära kroppspolitiken”.[96] Handen symboliserade förstås kroppsarbete (engelska *manual labour*, ”handarbete”), men också verktyg, teknologi och i förlängningen industrialism och arbetarklass.[97] Dessutom kan två händer som möts komma överens. Handslaget är kanske arbetarrörelsens allra vanligaste symbol, inte minst i fackföreningssammanhang.[98]

Är den femuddiga stjärnan och den femfingrade handen något slags homologi, samma sak i olika system? Såsom sol och eld. Kanske, kanske inte. Men något är det.

I några gamla öststater är den röda stjärnan numera lika förbjuden som hakkorset. Å andra sidan har Heineken åter satt den på sina ölflaskor efter att den under perioden 1945 till 1991 varit bortplockad såsom varande alltför förknippad med kommunism.

Folkmureriets öde

Under artonhundratalets sista årtionden förändrades arbetarrörelsen kraftigt – organisatoriskt från slutna loger till offentliga fackföreningar och ideologiskt från kristendom till marxism. I samband med det började minnet av frimureriets kopplingar till föregående revolutionära socialistiska grupper vittra bort. Den segrande marxistiska gruppen hade heller inget intresse av en historieskrivning där denna koppling lyftes fram. Men vid sparsamma tillfällen kom den omständigheten upp till ytan. Ett exempel är den illustration där Karl Kautsky 1896 ritar upp ”socialismens stamträd” (se nedan s. 242–243).[99] I det trädet bildar ännu frimurare och illuminati en gren på den utopiska socialismens stam.

Trots den dominerande historieskrivningens tendens att ignorera de hemlighetsfulla sällskapen är det åtminstone fram till sekelskiftet lätt att finna frimureriska symboler inom arbetarrörelsen. Till exempel har





Till vänster: Propagandaaffisch av John Heartfield (Helmut Herzfeld) för Tysklands kommunistiska parti 1928. Texten lyder: ”5 fingrar har handen. Med 5 pacificerar du fienden. Lägg din röst på lista 5, Kommunistpartiet”. Till höger: ”Sovjetryssland är under belägring. Allt till dess försvar!” Propagandaaffisch av Dmitrij Moor från 1919. På grund av misstanken att den uppochnervända stjärnan (som också fanns i första versionen av Röda fanans orden) kunde tas för ett tecken på att bolsjevismen var satanistisk, försvann varianten.



Arbetets riddares stora sigill, utvecklad variant med platonska kroppar och en stjärna.

Stockholms arbetareförening, som grundades 1850 för att bilda arbetarna och främja deras kooperativa samarbete, passare, vinkelhake och lod som emblem.[100] Föreningen var visserligen närmast liberal, men röda fackföreningsbaner med samma symboler följer under de kommande årtiondena. Arvet från frimureriet fanns kvar, om sällan lika framträdande som hos Arbetets riddare.

Till skillnad från andra politiska rörelser har socialismen lånat mycket av sin symbolvärld från arbete och fackföreningsväsende och frimureriets symboler är ju i mångt och mycket inget annat än arkitektskråets symboler, så något ockult ska inte läsas in i dess symbolik. Det är därför inte förvånande att på fanor från Svenska bleck- och plåtslagareförbundet ersätts passaren och vinkelhaken av en penhammare, plåtsax och något ytterligare, för mina tjänstemannafingrar obekant, verktyg.[101]

Trots en viss seghet i symbolspråket började likafullt det socialistiska folkmureriet kraftigt försvagas redan före sekelskiftet 1800/1900. Arbetets riddare och liknande sällskap i Nordamerika och Europa trappade i snabb takt ner sin verksamhet. Modern *bread and butter unionism* eller *business unionism* tog över. En del symbolmättade ritualer levde på sina håll ändå kvar förvånansvärt länge. Så var till exempel en ritualmanual hos Brotherhood of Railway Signalmen of America i bruk in på 1930-talet, hos Brotherhood of Railroad Trainmen in på 1960-talet och hos The National Grange of the Order of Patrons of Husbandry in på 1990-talet.[102]

Så här kunde det enligt en annan fackföreningsritualmanual låta vid en gravsättning så sent som 1963:

Begravningsritual
(vid graven)

> ORDFÖRANDE: Vänner och bröder (och systrar). Döden har drabbat oss. Den är en påminnelse om vad som väntar oss alla. Låt oss leva så att när vi en dag kallas till Evighetens gröna stränder skall vi hörsamma utan fruktan. Låt vår dagliga vandel vara sådan att vi oförskräckta kan möta den dom som kommer falla över våra jordiska gärningar. Såväl den välbärgade som den utblottade kommer att återvända till den jord som födde dem. Under jordens gröna högar blir utmärkelser och rikedom bara tomma ekon. Genom vår Skapares vilja har vi blivit placerade på samma mark [*common ground*] – JÄMLIKHET, men anden mottager så sin FRIHET för att umgås [*to commune*] med likasinnade andar i sant BRODERSKAP. Vi hoppas alla på att en dag nå det eviga livets stränder.[103]

Ekot från franska revolutionen är omisskännligt. Citatet är hämtat ur manualen ”Rituals for the Fraternal Order of the Police”.

Modern alternativreligiositet

Inledning

I och med de misslyckade upproren runt om i Europa 1848 började intresset för de olika utopiska socialistiska skolorna att avta. En socialism som i förhållande till utopisternas var mer dagspolitisk, strategiskt orienterad mot att förändra det närvarande samhället (inte att bygga upp små drömsamhällen i Amerikat), och som i förhållande till sammansvärjningarna var öppen, demokratisk och inriktad på massmobilisering, började växa fram under Lassalles och Marx ledning. Men parallellt med den utvecklingen grodde det i spåren av de radikala omtolkningarna av kristendomen och frimureriet nya religiösa rörelser och livsstilar.

I framförallt Nya världen fanns det runt mitten av artonhundratalet gott om folk som hade brutit med nedärvda sedvänjor.[104] De hade grundligt ifrågasatt etablerade äktenskapsformer (eller alla former av äktenskap), etablerade former av statsmakt (eller makt överhuvudtaget) och etablerade religionsformer (eller religion generellt). Utopisterna förespråkade ”fri kärlek”. De sökte sig bort från centralorterna för att leva i jämlika, acefala samhällen. På religionens område sprudlade den andliga fantasin. Den bubblade fram i närheten av äldre kristna och alternativkristna församlingar som unitarierna. Där skvalade pseudovetenskaplig helbrägdagörelse (mesmerism), alternativkristna grupper med frimurarinslag och polygami (mormonism), alternativkristna grupper med en närmast fichteansk tro på själens skapande makt (New Thought, Kristen vetenskap), idealistisk-uppbygglig existenslitteratur (transcendentalism), terapeutisk nekromanti (spiritism, spiritualism) samt mytisk och soteriologisk evolutionism (teosofi). I dessa så kallade nyreligiösa rörelser, som snabbt spred sig till Gamla världen eller redan hade en motsvarighet där, återfanns alltså inslag av kristendom och frimurarsymbolik jämte pseudovetenskapliga helandepraktiker, hypnos, astrologi, numerologi, frenologi, grafologi med mera.[105]

Samtliga nyreligiösa grupper, med undantag för mormonerna, vilade på vad teologen Dan McKanan har kallat en ”eklektisk religiös liberalism”, det vill säga en åskådning där individens fria sökande och samvete stod i centrum.[106] Det fanns hos dessa nyreligiösa församlingar – ”sekter” om man så vill – en tendens att avfärda allt politiskt engagemang. Rätt sorts andliga insikter möjliggör nämligen för mänskligheten att utvecklas till en högre, andligt-kosmisk nivå där som i ett trollslag alla dagens världsliga problem blir lösta.[107] I politiskt hänseende var de annars så gott som

alltid sammanflätade med radikala idéer såsom abolitionism, rösträtts- och suffragettrörelsen, republikanism, fackföreningsaktivism, antimilitarism och pacifism. Och med socialism. De nyreligiösa såg sig som del av en andlig och livsstilsmässig spjutspets och då är det inte att undra på att de också ville de haka på den för tillfället mest moderna ideologin. Därav intresset för socialism. För övrigt hade redan under artonhundratalets första årtionden en nykter engelsk filantrop som Robert Owen, liksom en latinsk yrkesrevolutionär som Filippo Buonarroti, intresserat sig för fenomen som Emanuel Swedenborgs esoterism och Franz Anton Mesmers helande och spiritism.[108]

De flesta av de nyreligiösa rörelserna utgick från en extremt ljus syn på människan. Hon var en varelse stadd i utveckling mot ett liv fyllt av harmoni, välbefinnande och andliga insikter. Denna syn uppfattades på sina håll som helt i samklang med socialisternas tro att vissa etiska, politiska och sociala förändringar – till exempel demokrati och gemensamt ägande av produktionsmedlen – kommer att öppna för en helt överlägsen ny samhällsform befolkad av helt överlägsna, nya människor. Som regel kom socialismen eller socialliberalismen i en idealistisk form där man betonade att alla människor egentligen är delar av samma stora människofamilj, att alla människor egentligen är bröder, att det existerar ett andligt broderskap. Klasshatare gören sig därför icke besvär.

Fransk ockultism

I Frankrike fick de alternativkristna och frimureriska grupperna sällskap av kristen teosofi, mysticism och swedenborgianism.[109] Många av dessa strömningar hakade i det socialistiska eller presenterade sig i alla fall som socialister. Pierre Leroux (1797–1871), en avhoppare från den saintsimonistiska socialismen, förklarade att när han först lanserade ”socialism” som en nedsättande term 1833 kunde han inte ana att den ett drygt decennium senare skulle användas som en positiv term för ”varje form av religiös demokrati” (*démocratie religieuse*).[110] Enligt religionshistorikern Julian Strube är det ett faktum att ”många av de mest radikalt progressiva och reformivrande krafterna i artonhundratalets Frankrike var aktiva motståndare till ’sekularisering’ om det begreppet betydde religionens minskade betydelse (i det offentliga) samt önskan om att separera politik, vetenskap och religion”.[111] De utopiska sällskap eller sekter som bildades runt Saint-Simons och Fouriers läror och som blommade under julimonarkin 1830–48 agerade alltså, enligt Strube, mot sekularism och för något slags alternativ religion.[112]

I enlighet med tidens romantiska idealism ville de finna en högre princip, bortom den kalla naturvetenskapen, i vilken religion kunde ingå som en del av helheten.

Det är onekligen frapperande att socialismen blir så religiös, om än så bara till namnet, i just upplysningens och revolutionens hemland. Det är till och med fallet, om vi får tro Strube, att mycket av den teosofi, spiritism och mystik som frodas under slutet av artonhundratalet skapas i en socialistisk kontext, till exempel i Albert Jounets bok *Esotérisme et socialisme* (1893; ”Esoterism och socialism”) eller i tidskriften *L'Étoile. Revue mensuelle de kabbale messianique, de socialisme chrétien et de spiritualisme expérimental* (1889–95; ”Stjärnan. Månadstidning för messiansk kabbala, kristen socialism och experimentell spiritualism”).[113]

Ett exempel som Strube lyfter fram är abbé Alphonse-Louis Constant (1810–75). Under namnet Éliphas Lévi är Constant känd som grundaren av den moderna ockultismen (och den förste att förklara att ett uppochnervänt pentagram var en symbol för de mörka krafterna).[114] Enligt Strubes analys var Constants ockultism ett sätt att försöka omformulera och lansera socialismen på nytt. Constant talade till en början om sina läror som ”nykatolsk kommunism” (*communisme néo-catholique*), ett slags Cabet plus Lamennais, överdraget med kabbalistisk och annan esoterisk symbolik. Han beskrev socialism som ”alla aktiva intelligensers, och alla unga och levande hjärtans, universella religion”, men fram till att den kan segra är ockultismen det främsta instrumentet för emancipation.[115]

För Constant och andra romantiska eller idealistiska socialister stod en religiös och esoterisk socialism mot en i alla avseenden materialistisk socialism, det vill säga en socialism som enbart ägnar omsorg om det lågt materiella (det tekniska och ekonomiska) för att tillfredsställa det lågt materiella (hunger och bostadsbrist).[116] Med försvaret av en andlig socialism – helt olik inte bara Marx tyska socialism, utan också Proudhons ”materialistiska” och ”ateistiska” socialism – följde ganska naturligt tron att vissa utvalda personer, benämnda ”hierofanter” eller liknande pampiga titlar, skulle leda massan mot befrielse och sann gemenskap.[117]

Låt oss ge några fler impressionistiska intryck av hur suddig linjen mellan ockultism och socialism ibland kunde vara. Ett exempel är socialisten och feministen Flora Célestine Thérèse Henriette Tristan y Moscoso (1803–44).[118] Hon var under tidigt 1840-tal en pionjär i arbetet med att skapa ett internationellt och internationalistiskt arbetarsällskap. Det är alltså femton–tjugo år innan Filadelfiernas storloge och de olika europeiska

arbetarorganisationerna får till Första internationalen. Flora Tristan, som hon tack och lov kallades, samarbetade med Constant och han gav sedermera ut en av hennes romaner. Den handlar om bankiren Méphis (som i Mefistofeles) som genom den kvinnliga änglalika Maréquitas försorg uppenbarar sig som en till det yttersta offret beredd proletär messiasgestalt. Tillsammans med sin gemensamma dotter Mary bekämpar Méphis och Maréquitas jesuiten Xavier som konspirerar för att återupprätta *l'ancien régime*.

I reaktion mot tidens anarkism lanserade frimuraren och ockultisten Alexandre Saint-Yves i *La France vraie ou la Mission des Français* (1887) synarkism (*synarchie*, "sammakt") som den ideala styrelseformen. Inspirerad av Platon, medeltida styrelseskick och samtida esoteriska uppfattningar om krafter, mahatmor och dolda makthavare från staden Agartha i jordens mitt, var läran som denne markis av Alveydre föreslog ett organiskt, hierarkiskt samhälle som samstyrs av juridiska, vetenskapliga och ekonomiska auktoriteter.

Efter en tid av svår sorg uppenbarade sig 1895 en anarkistisk Kristus för Marie de Saint-Rémy (egentligen Marie Andrieux).[119] Uppenbarelsen följdes av flera samtal med andra döda anarkister, såsom den giljotinerade Ravachol (François Claudius Koënigstein). Hon nedtecknade uppenbarelserna i *Les Dieux des anarchistes* (1899). Rörelsen runt henne kallade sin tro *universellisme* och utgav tidningen *Le Christ anarchiste* som startades 1895 och snart fick en syskontidning, *L'Antéchrist*.

Teosofiska samfundet och evolutionär monism

Exemplen ovan är ju knappast argument för att socialismen var en esoterism eller något liknande. Likafullt är det värt att dra fram i ljuset att socialismen som modern åskådning och sökandet efter en ny andlighet under en period var del av samma rätt obskyra kulturella miljö. En del av denna miljö nådde faktiskt allmänheten och blev lite av en folkrörelse, om "folkrörelsen" kan bestå av medelklassfolk. Det var spiritismen.

I seanser där avlidna själar talar genom medier eller i form av så kallad borddans, där bord utan mänsklig inverkan rör sig på meningsfulla sätt med divinatoriska budskap, tycktes existensen av en andlig värld, avskild men inte väsensskild från den materiella, göra sig påmind.[120] Av rörelsens teologer beskrevs spiritismen som ett närmast vetenskapligt utforskande: under seanserna prövades en experimentell hypotes om en andlig dimension och själens fortlevande efter den fysiska döden. Bakom upplevel-

serna och rapporterna från de spiritistiska seanserna hägrade sålunda en modern, rationell religion i samklang, inte i konflikt, med vetenskaplig materialism.

De nyreligiösa rörelsernas sociala patos strålade samman med drömmen om en religion i samklang med modern vetenskap i tidens mest inflytelserika nyreligiösa grupp: Teosofiska samfundet. Insvept i indisk språkdräkt strävade samfundets medlemmar efter universellt broderskap bortom tro, ras och nationalitet och en vetenskapskompatibel religiositet eller esoterism som skulle hjälpa mänskligheten att ta nästa steg i evolutionen, den andlig-kosmiska evolutionen. I religionshistoriska studier glöms det ofta bort att före de religiösa, esoteriska och vetenskapliga intressena kom för teosoferna förbrödrandet.[121]

Samfundet kunde sålunda gladeligen gå hand i hand med idealistiska socialister som bekämpade egoistiska och filisteiska attityder och krass materialism. Och de drogs verkligen dit, bland annat folk med bakgrund i Bellamys nationalistklubbar.[122] Teosofi, ockultism och andra grupperingar, många av dagsländekaraktär, under vad som har kallats ”mystika pånyttfödelsen” (Alex Owen) attraherade också många konstnärssjälar, som inte sällan hyste anarkistiska sympatier.[123] Det är också värt att lyfta fram kvinnornas framträdande positioner inom artonhundratalets nyreligiösa rörelser, i Europa och Nordamerika, men också i Japan. En av förklaringarna till detta var att många var påverkade av kvinnoemancipationen bland utopisterna (se kapitel fem). Sålunda går det att hos många ledande kulturpersonligheter under tidigt nittonhundratal hitta kombinationer av socialistisk politik, nyreligiositet och intresse för konstnärlig avantgardism. Bland dem kan nämnas så aparta och illustra personer som Annie Besant (feministisk socialdemokrati med samfrimureri och teosofi), André Breton (kommunism med ockultflirtande surrealism), Georges Bataille (anarkism med hedendom), Augusto César Sandino (anarkistisk socialism med spiritism) och José Carlos Mariátegui (marxism med mytisk vitalism).[124]

Den religionssyn som var lättast att anamma i det tidiga nittonhundratalsklimatet av andligt sökande efter individuell befrielse och självutveckling, var otvivelaktigt den religionsmodernistiska. Idén att religion behövdes för att hålla samman samhället kändes mindre relevant, kanske till och med repressiv. Däremot skulle en tro som kunde göra livet rikare och lyckligare vara välkommen. En portion mondän nietzscheansk livsbejakelse och ”genealogisk” analys som avslöjar sanningen, ja strängt taget alla utsagor, som ett utslag av en viss personlighetstyp, liksom en amerikansk

pragmatisk syn på sanningsbegreppet (sanning är ett slags verktyg som kan utvärderas efter hur bra det är) gjorde det hela lättare.

Livsreformrörelsen

Den alternativreligiositet som vi har berört så här långt i kapitlet är tungt romantisk och passar bäst i inrökta rum möblerade med oxblodsfärgade draperier och lejonfotade piedestaler med ormbunkar på. Viktorianskt. Men nya vindar blåste. Friskare, sundare, mer uppgående sol över bergen än guld på plafonden. Arts and Crafts.

En ljusare och lättare romantik hade levt en tid bredvid de slutna sammansvärjningarna och de ockulta kotterierna. Idéhistorikern Inga Sanner har i *Att älska sin nästa såsom sig själv. Om moraliska utopier under 1800-talet* (1995) beskrivit denna sida av den alternativreligiösa mentaliteten under slutet av artonhundratalet.[125] Enligt Sanner kännetecknas denna starkt optimistiska miljö av sökare och kvardröjande utopister av tron att alla människor – oavsett klassbakgrund, nation, ras och kön – innerst inne är goda och att de i fritt samarbete med andra människor, emanciperade från tvångs- och disciplineringsregler, kan odla fina personligheter och välgörande sidor. Rousseau och Owen är idoler, inte några katolska romantiker. Den visuella och mytiska inspirationen hämtades från Jesus och lärjungarna, pastorala idyller, medeltida munk- och nunnekulturer, österländska civilisationer och ”den kvinnliga sfären”. Med den dunklare, ceremoniella och magiska romantiken delade de avståndstagandet från materialismen, må den komma i form av kapitalisternas och affärsmännens solkiga handel eller marxisternas smör-och-bröd-socialism.

Runt sekelskiftet knöts nya band mellan den alternativa strömningen och socialistiska ideal. För första gången efter de utopiska planerade kommunernas fiaskon påbörjades ånyo kollektiva livsstilsexperiment. Generationen uppvisade, med sina egna ord: ”en tendens att dra sig undan den borgerliga livsstilen, stadskulturen, den instrumentella rationaliteten, kvantifieringen, vetenskaplig specialisering”.[126] Det var vegetarianism, nudism, meditation, fri kärlek, klädreformer och andra uttryck för det som brukar kallas livsreform (*Lebensreform*).[127] Världens ”avförtrollning” (Max Weber) – orsakad av industri, teknologi och byråkrati – möttes nu inte längre av hinsidesdrömmar, av längtan efter ärevördiga traditioner eller av exklusiva sällskap. Eller, ifall denna nyromantik faktiskt hängde samman med sällskap, så var det i alla fall inga initierande, esoteriska ordenssällskap, utan istället muntra och ordentliga sång-, idrotts- och nykterhetsföreningar.

Det var en tid när religion kom på modet igen efter positivismens och darwinismens absoluta klimax. Och visst kunde det ibland vara egyptiskt frimureri, ockultism och mystik – se på de personer som susar förbi livsreformrörelsens Mecka, Monte Verità i Ascona: Aleister Crowley, Theodor Reuss, Annie Besant, Rudolf Steiner.[128] Men det som nu lockade var mer yoga och meditation, med överlappningar med gymnastik och modern fridans. Tantrisk sexualmagi kittlade mindre än sex i det fria och sunt slit med jorden. Tolstojs enkla kristendom och renlevnadsideal samsades med intresse för indiskt tänkande; Hermann Hesses *Siddhartha* kom 1922. Vilket i sin tur samsades med intresse för ekonomisk demokrati, agrara produktionssätt och rashygien.

Den höga skattning av bondestammen, av den starke, rättvise och demokratiske odalbonden, som har funnits bland en del socialistiska riktningar går delvis tillbaka på denna livsreform. I Sverige existerade under nittonhundratalets första decennier en sådan socialism med starka inslag av röd-grön livsreform: den internationellt framgångsrika Ellen Key kan nog räknas dit, även om hon kanske främst var liberal. Den svenske vänstersocialisten Carl Lindhagen, som var avgörande i skapandet av Sveriges socialdemokratiska vänsterparti, dagens Vänsterpartiet, var navet i den svenska bonderomantiska socialismen. Han gav ut en tidning med det typiska namnet *Sol och jord. Tidning för humanistisk politik*.

Enligt historikern John A. Williams i *Turning to nature in Germany. Hiking, nudism, and conservation, 1900–1940* (2007) var det först under 1920-talet som en socialistisk livsreformrörelse verkligen lösgjorde sig från de konservativa och liberala varianterna.[129] Om detta var senfärdigt så utvecklades den å andra sidan snabbt till en massrörelse med nykterhetsförbund, nudistsällskap, föreningar för vegetarianism och grupper som tog *Naturheilkunde* på allvar, det vill säga som uppmuntrade till solbad, frisk luft och icke-medicinsk hälsokost. Det tyska Förbundet folksundhet (Verband Volksgesundheit) strävade efter att stärka arbetarklassen och förbättra dess sociala villkor genom att göra arbetarna friska, sunda och starka.

Intresse för nudism (*Freikörperkultur*) motiverades med att ”genom den nakna kroppen kan vi igenkänna de skador som den samtida livsformen åsamkar. Slappa bröst, slappa axlar och dålig hållning är ofullkomligheter som vi ser dagligen.”[130] En sådan blick och kommentar kan tyckas lite pikant. Vi drar oss till minnes Cabets framställning av hur vackra kvinnorna är i det utopiska Ikarien.[131] Även William Morris kontrasterar i sin pastoral-socialistiska utopi *Nytt från en ny värld* (*News from Nowhere*, 1890;

på svenska 1892) den gamla onda tidens kvinnor mot de vackra kvinnor han ser på framtidens åkerfält:

> Medan vi for fram kunde jag inte låta bli att ställa Dicks bild av höfältet bredvid min egen minnesbild av samma sak. Särskilt såg jag framför mig hur kvinnorna var när de arbetade: en rad magra gestalter, avtärda, plattbröstade och fula, utan behag i former eller anleten; klädda i eländiga, knappt tilltagna kläder med tryckta mönster och förfärliga fladdrande solhattar, arbetande med räfsorna på ett likgiltigt och mekaniskt sätt. Hur ofta hade inte detta grumlat junidagens ljuvlighet för mig.[132]

Denna skildring har obestridligen något olustigt över sig.[133] På samma gång rymmer den förstås en medvetenhet om det tunga arbetets reella skadeverkan. Att samtidigt göra arbetarna medvetna om lönearbetets nedslitande verkan och motverka det med naturliga medel, var i vilket fall som helst en uppgift socialistiska anhängare av livsreformer tog på sig.

Modernistisk konst

Åtminstone sedan saintsimonismens storhetsdagar (se kapitel fyra) har det bland radikala grupper florerat en föreställning om att det livsfientliga, trångsynta och allmänt trista prästerskapet i en nära framtid kommer att ersättas av livsbejakande, uppbyggliga och visa konstnärer.[134] Och dekadent aristokrati kommer att avlösas av ”artistokrati”.[135] Idén om konstnärsgeniet som ger röst åt den undertryckta folksjälen eller förmår röra vid det sublima är förstås en romantisk kliché. Men i och med det som kulturhistorikern Carl E. Schorske har kallat ”liberalismens misslyckande” under artonhundratalets sista årtionde drevs en hel generation medelklassungdomar bort från politiken; en del hamnade i livsreformrörelsen, medan andra flydde in i en romantisk värld av musik, konst och litteratur.[136] De blev skönandar.

Enligt den runt förra sekelskiftet trendige filosofen Henri Bergson, vars böcker tolkades som om de uppmanade till skapandet av en ny religion, är den darwinistiska kampen om överlevnad, *survival of the fittest*, överspelad. I *Den skapande utvecklingen* (*L'Évolution créatrice*, 1907; på svenska 1911) visar Bergson att det nu är den skapande, konstnärliga individen som driver utvecklingen.[137]

Typiskt för perioden 1890–1914 är att tidens konstnärliga avantgarde, speciellt i dess symbolistiska variant, var intimt sammanflätad med framförallt anarkistisk socialism.[138] I länder som Spanien, Italien och Förenta staterna blev under tidigt nittonhundratal anarkismen, speciellt i form av









Ovan: ”Såningsmannen” av Otto Hofner från 1929 vid Karl-Marx-Hof i Wien.

Bönder och arbetare förenen eder! Till vänster, överst och i mitten: Austromarxisten och förbundskanslern Karl Renners förslag från 1918 till post-habsburgskt riksvapen för Österrike samt det sedermera antagna. Båda bär symboler för borgarklassen, bönderna och arbetarna. Underst: Sovjetunionens riksvapen 1923–29 med skära och vetekärvar.

anarkosyndikalism, till en bred arbetarrörelse, men under större delen av artonhundratalet – och också senare – har den i huvudsak varit en medelklassig idérörelse. Som sådan var den en självklar komponent i de miljöer där individens självförverkligande och utforskning av estetiska och andliga kulturformer var högsta ideal. Socialism, speciellt anarkism alltså, nyreligiositet och livsreformer var därmed intimt sammanflätade med den konstnärliga modernismens uppkomst och utveckling.

Inom konstmodernismen – där det fria utforskandet av konstformen sker för utforskandets egen skull, på samma sätt som religionsmodernismen vill bevara religion som en egen autonom sfär – är de socialistiska konstnärerna fler än prickarna i en pointillistisk tavla. Vilken modernistisk konstnär var inte socialist? Inte ens den kanske finaste av alla ”fina konstarter” gick fri från den blodfärgade inspirationen: trädgårdsarbetaren och lämparen (Hans) Jean Weidt (1904–88) blev berömd som ”den röde dansaren” när han utgick från arbetsmoment och känslor från jobbet och förvandlade dem till expressiv, modernistisk dans.[139]

Påverkan från socialistisk kultur gällde inte heller bara de sköna, utan även de tillämpade, dekorativa konsterna: silversmidet, den grafiska designen, kläddesignen, husinredningen och så vidare.[140] I byggandet av en ny (mot)kultur excellerade socialdemokraterna vid makten i Wien med att gynna modernism i alla dess former (se kapitel fem), men andra länder, däribland Sverige, låg inte långt efter.[141] Det tidigsovjetiska experimenterandet med modern konst och hantverk är väldokumenterat och berömt.

Apropå modern konst: Om de elementära geometriska figurerna – cirkeln, triangeln och stjärnan – har varit så populära bland revolutionärer, hur ligger det då till med rektangeln? Den är väl också rätt elementär? Må så vara, men ingen socialist gillar fyrhörningar. Därför innehåller Arbetets riddares stora sigill nedåtpekande stjärna, cirkel, hexagon, solcirkel, pentagon, jordklotscirkel och triangel. Men ingen töntig fyrkant.

Jo, några har faktiskt accepterat eller till och med gillat det fyrkantiga. När Lenin dör vill Kazimir Malevitj, den nonfigurativa modernismens pionjär, skaparen av ”Svart kvadrat på vit botten”, placera Lenins kropp i ett fyrkantigt rum.[142] I de sovjetiska hemmen skulle framdeles alla medborgare ersätta sina gamla kristna ikoner med kuber. I Malevitjs teosofisk-materialistiska världsbild, värdig de radikala frimurarna, representerar kuben universums fyra dimensioner.[143]

För att högtidlighålla grundandet av Tredje eller Kommunistiska internationalen, Komintern, började arkitekten Vladimir Tatlin att skapa en



”Vilka korkade typer!”, utbrister pojken om den vidskepliga gumman och den fjantige konstälskaren. Med finansiellt stöd från CIA visades under 1950-talet abstrakt expressionism upp världen över som ett tecken på västs stora frihetslidelse. I denna satirteckning från Sovjetunionen är det inte, som man kanske kunde ha förväntat sig, den kapitalistiska styrningen av konstmarknaden som häcklas, utan konsten som surrogatreligion.

modell över ett 400 meter högt torn. Det skulle bestå av fyra våningar som roterar (latinets *revolve*) i olika hastighet. Längst ner skulle en kub rotera ett varv per år och erbjuda lokaler för restauranger, föreläsningar och liknande. Ovan erbjuder en pyramid, roterande ett varv per månad, plats för mer exklusiva möten. Därovan finns en cylinder, med daglig rotation, avsedd för massmedia och propaganda. Allra högst upp skulle ett halvt klot med radioutrustning spinna runt. Runt de geometriska våningarna skulle två spiraler löpa för att bära upp tornet. Som en vän till Tatlin förklarar saken:

> Precis som jämvikten mellan triangelns delar gör den till det bästa uttrycket för renässansen, så är det bästa uttrycket för vår anda spiralen. […] Samhällen uppdelade i klasser kämpar för att äga jorden, så deras rörelselinje är horisontell. Spiralen är den befriade mänsklighetens rörelse. […] Befriat liv stiger upp över jorden, bortom gråa och jordliga material. […] Att förvandla den formen till verklighet innebär att förverkliga en dynamik av samma oöverträffade storhet som den som

> finns förkroppsligad i pyramidernas statiskhet. Vi vidhåller att enbart den fulla kraften hos den mångmiljonfaldiga proletära medvetenheten kan förverkliga idén bakom detta monument och dess former.[144]

Plats åt ”Tatlins torn” kunde man alltid få om man rev någon gammal kyrka. Men detta monument över den nya proletära ”dynamismen” blev aldrig byggt. Och dessutom är den esoteriska korrespondensen med socialismen avslutad. Här är det ingenjören, om än idealiserad, som är idolen, inte någon egyptisk Osirispräst eller hierofant.

Från revolutionärt folkmureri till nyandlighet

Enligt ett föredrag som den kristne socialisten George D. Herron höll i Chicago år 1900 kännetecknas den amerikanska socialismen av att vara en smältdegel av arbetare som är anhängare till ”dogmatisk socialism”, individualism samt ”en ny känsla för religion” eller ”en ny religiös känsla” (*a new religious sense*).[145] Med sistnämnda fras avser Herron, förklarar han, ett slags ”omfattande-andlig [*comprehensive-spiritual*] attityd i vardagslivet” som är väsensskild från ”konventionella religiösa upplevelser”.

Han är något på spåret. Religiositet glider vid den här tiden över i andlighet. Vad innebär det? Det innebär att istället för att vara frälsningsläror övergår de religiösa kulturerna alltmer till att bli terapi- och hälsoläror. Det innebär att böner och riter i allt mindre grad kom att handla om att rädda sin själ efter kroppens död och mer om att läka sin kropp och själ här och nu. Därmed riktas fokus mot övernaturliga personer och krafter som existerar närmare människors värld eller så transporteras helt sonika transcendentala entiteter till den immanenta sfären: Gud blir identisk med världen, Jesus uppfattas som ”en inre vän”, änglarnas verksamhetsområde förläggs till en källarlokal som används till healing, gudomlig nåd och försyn vrids till positiva energier, och så vidare. John J. Ming beskriver 1908 processen med dessa ord:

> Gud uppfattas numera som den immanenta närvaron i all energi och i allt liv; Kristus är inte längre den döende medlaren som betalar en skuld till den skymfade gudomen, utan den levande uppenbarelsen av de gudomliga potentialerna som existerar i varje människa; ondska är smärtan av ett liv som inte är anpassat till sin omgivning och något som står i strid med det allmänna bästa; frälsning är att ha karaktär; himlen är tillståndet för den frie och harmoniske, helvetet är mannens och människans tillstånd, inte när de straffas utan när de lider som följd av brott mot lagarna som gäller för livets hälsa och harmoni, här och överallt.[146]

För Ming som jesuit är denna religionsförändring ingen god nyhet. Likafullt tillstår han att religion ska svara an mot existentiella behov och att de existentiella behoven nu har förändrats. De gamla dogmerna, ritualerna och löftena tillfredsställer inte längre den moderna människan. Liksom perioden hundra år tidigare kännetecknas därför de första årtiondena av nittonhundratalet av ett sökande efter nya ismer.

För en del handlade sökandet om att skapa eller upptäcka en modernitetsanpassad kristendom eller religion. För individer och grupper vars intressen primärt var religiösa hamnade det kollektivistiska temat från Rousseau i bakgrunden. Social upplösning och moralisk dekadens var inte deras huvudbry, och ibland välkomnade de dessa (inbillade) fenomen som varande social förändring och frihet. Snarare är det artonhundratalsidealismens dröm om att finna en övergripande berättelse, idé eller form som skulle kunna förena existentiell religiositet med en modern vetenskaplig världsbild som lockar.[147]

För många personer erbjöd evolutionismen en övergripande matris vari man kunde placera människan i naturen och samtidigt visa på hennes andliga resa och mål. Man läste den uppburne Ernst Haeckel, där evolutionismen blir en heltäckande världsbild, filosofen och Nobelpristagaren Rudolf Eucken som sökte en syntes runt livsbegreppet och Johann Jakob Bachofen som i *Das Mutterrecht* (1861) skissar på människans utveckling från promiskuöst leverne, över matriarkat till patriarkat.[148] I Friedrich Engels, Edward Avelings och Karl Kautskys anda skrev också tongivande socialistiska skribenter texter där en evolutionistisk historiesyn utgjorde ramverket (se kapitel fyra).

I sökandet efter en ny, eller i alla fall modernitetsanpassad, religiös eller andlig tro återkom på sätt och vis den esoteriska strömningen genom att det romantiska symbolbegreppet fick förnyad aktualitet. Det är en syn på symbolen med rötter i esoteriskt färgad romantisk och politisk katolicism (Novalis, Friedrich Schlegel, Johann Joseph von Görres, Georg Friedrich Creuzer) som kort och gott uppfattar vissa tecken som tecken där det tillfälliga, immanenta och partikulära fysiska uttrycket skapar en förbindelse med den eviga, transcendenta, universella sfären eller åtminstone med dunkla regioner bortom människans medvetna kontroll – sådana tecken är symboler.[149] Denna syn på symbolen, en i grund och botten mer religiös än semiotisk uppfattning, låg till grund för den konstnärliga symbolismen under artonhundratalets sista årtionden. Den kom sedan att ligga till grund för många senare försök att återuppväcka en ”religion efter

religion" (Steven Wasserstrom).[150] Carl Gustav Jungs analytiska psykologi, en omorientering av Freuds psykoanalys i riktning mot en evolutionistisk andlighet som syftar till hälsa och utveckling, är ett av de allra mest framgångsrika försöken att ersätta religion med immanent andlighet.[151] Och i hans tänkande är symbolbegreppet centralt, liksom det är för en besläktad själ, som också han fick stor genomslagskraft i kretsar av sökare under kalla kriget och därefter, nämligen religionshistorikern Mircea Eliade.[152]

Trots att många av de forskare och intellektuella som under nittonhundratalet har försökt skapa eller återuppväcka en "religion efter religion" (Traditionella skolan, se s. 97 ovan, Jung, Eliade, Campbell, May, Bly, se s. 263 nedan) har hyst antimodernistiska och civilisationskritiska uppfattningar av ett högerpolitiskt slag, så har deras idéer ofta hakat in i en vänstertradition av fascination för främst syd- och östasiatiska föreställningar, meditations- och helandepraktiker, men också för indiansk och annan "ursprunglig" religion. För en äldre generation marxister hade det varit otänkbart att flirta med "österländsk visdom", men nu kunde en blivande 68-guru som Erich Fromm, tillsammans med den allt annat än politiskt radikala Daisetz Teitaro Suzuki, sätta samman en bok om zenbuddhism.[153] Religion och andlighet blev en resurs för civilisationskritik.

I och med 1950-, 60- och 70-talens beatnik-, alternativ- och hippievärld – "den kultiska miljön" (Colin Campbell) – återupplivades tron på de utopiska kollektivens emancipatoriska möjligheter.[154] Det ploppade upp allsköns "kulter", "sekter" och kollektiv, ofta byggda på indiska religioner eller alternativkristendom. Ibland ledde intresset för ovanliga former av religiositet bort från allt som luktade politik, i andra fall gick religion och socialism, även om det inte sällan mest handlade om en läpparnas bekännelse, hand i hand. En 1970-talssekt som Folkets tempel benämnde tidstypiskt sin lära om vartannat som "kristendom", "socialism" och "kommunism".[155] Just denna sekt blev 1978 ökänd då den tog en ände med förskräckelse genom (massjälv)mordet på 909 personer. Därmed sattes det resolut punkt för revolutionär religiös kollektivism vilket har inneburit att det än idag är tunnsått med radikala och utopiska kollektiv för livsstilsexperiment.

Den religiösa strömning som följde i de radikala sekternas fotspår blev en individualistisk och kommersiell pop-esoterism som vanligtvis benämns nyandlighet eller new age. I viss mån handlar det om en fortsättning på folkmureriet, men denna strömning blev mer kommersiellt populärkulturell än folkkulturell. Även om avståndet till arbetarrörelsens idéer, intressen

och *modus operandi* är avsevärt, minst sagt, har den nyandliga miljön ofta härbärgerat en diffus antikapitalistisk kritik. Inte sällan ingår denna kritik – med udden riktad mot tidens materiella jakt på penningar och prylar – i en ohelig allians med entreprenöriellt orienterad självhjälpslitteratur. En påtaglig känsla av vantrivsel i det moderna, ytliga och uppjagade samhället gör sig i vart fall gällande. Grupper som klär det nyandliga budskapet om individens egna möjligheter till helande och fulländning i termer av ett återvändande till inhemsk hedendom vetter däremot ofta mot konservativa och nationalistiska, stundtals rasistiska, uppfattningar, men kan ibland paras med grön-röda ideal, så till exempel inom wiccarörelsen.

Precis som en kopp trendigt kaffe kan smaksättas med essenser som smakar vanilj, hasselnöt, choklad *and what have we not*, och ändå alltid smakar mest kaffe, kan esoterism och nyandlighet spetsas med judisk kabbala, kristen teosofi, hednisk hermetism, indiska chakran, buddhistiska mahatmor, kinesiska yin och yang och ändå förbli sig väldigt likt. Syftet är alltid att med hjälp av fördolda, men ändå uppbyggliga, krafter skapa ett lyckligare, eller i alla fall starkare och mer utvecklat, jag. Om dessa läror inte faller en på läppen, kan man vända på steken och flirta med satanism och mörka krafter och hoppas att det gör susen. Även i denna uppochnervända värld har det skett ett ömsesidigt möte med socialistiska idéer och strömningar.[156] Det flirtande med satanistiska symboler som har påverkat socialismen har dock bara i undantagsfall – vad än påvar, kardinaler och vänner av ordning har fått för sig – varit av religiös natur. Mer talande är att Peklo ("Helvetet") var namnet på den första puben för socialister i Plzeň.[157] Det handlar om att chocka, reta och röra om, inte om att kyssa hin håle där bak.

Likafullt ingick satanistiska symboler i den arsenal av symboler som socialdemokratin drog nytta av när den byggdes upp. Så gav till exempel svenska socialdemokrater ut en kalender (1891–95) och kvartalsskrift (1902–03) under namnet *Lucifer*, den (demoniske) ljusbringaren. Lyss till ett utdrag ur Atterdag Wermelins "Lucifers tio budord" ur ett socialdemokratiskt flygblad från julen 1886:

> Du skall icke hedra det förgångna utan det kommande, på det dig må väl gå och du må lefva lycklig på jorden. […] Du skall icke stjäla din broders arbete. […] Du skall icke begära din nästas hustru, så framt hon ej begärer dig ensam, men hans oxe och åsna samt allt kapital honom tillhörer skall du taga ifrån honom och göra till dina bröders egendom. […] Det säger nu Lucifer om alla dessa buden: Jag skall upprätta *ett* broderskap öfver hela jorden, och den sig upphäfver till herskare han

> skall varda förnedrad, och den sig förnedrar som den ringaste af sina bröder, han skall varda upphöjd.[158]

I egenskap av en motkultur till den etablerade borgerligheten var varje symbol som på ett meningsfullt sätt kunde väcka eller kanalisera rebelliska känslor av intresse. Symboler av den svavelosande sorten tycks inte oväntat ha fungerat bäst i ungsocialistiska kretsar – där vämjelsen över borgerlig kristen klemig idealism var som intensivast. Med tanke på socialdemokratins segertåg över framförallt Europa, men också länder i Asien, Afrika och Oceanien, behöver man ibland påminna sig om att det konstruktiva kulturbyggandet som till exempel ”Det röda Wien” och de nordiska länderna är bra exempel på, och som kan förefalla enbart ljus, balanserad, förnuftig och modern, inte var socialdemokraternas enda röst.

Det ligger en hel del i det som historikern Henry Mead skriver om den socialistiska rörelsen i Storbritannien, att för varje omtalad ”militant ateist” (till exempel Robert Blatchford) kan man dra fram en kristen socialist (John Trevor), en teosof (Annie Besant) och en nyandlig person (Edward Carpenter).[159] Men trots det iögonfallande med gudsförnekelse, fri kärlek, radikal Jesus-kommunism, esoterisk ockultism, antik-naturliga klänningar, satanistflirt och indiska sandaler, bör vi avrunda med att påpeka det uppenbara: de flesta som sympatiserade med den framväxande socialistiska arbetarrörelsen var, som de båda föregående kapitlen visade, skötsamma, mainstream-kristna knegare.

Skeptikernas uppfattningar

För konservativa kristna framstår alla medvetna försök att reformera eller skapa nya synkretistiska trosformer som djupt suspekta eller till och med ogudaktiga. (Om de sker i modern samtid vill säga: kristendomen är ju när allt kommer omkring resultatet av en medvetet omdanad judendom och en blandning av judendom och antik hedendom.) Följaktligen är det från deras horisont logiskt att radikala floskler och revolutionära galenskaper dyker upp varhelst ockultism och främmande övertro visar sitt fula tryne. I båda fallen handlar det ju om individer som vill sätta sig upp mot den traditionella ordning som i slutändan instiftats av skapelsens Gud. I dess ställe vill ”reformatorerna” införa en kult av den skapade, ändliga och syndiga människan och de inbillar sig att hon av egen kraft, med poli-

tiska eller ockulta medel, kan förädla vår fallna tillvaro. Det faktum att de nya omstörtande lärorna förkunnas i sociala sammanhang såsom hemliga klubbar, ordenssällskap, frimurarloger och isolerade kollektiv bara bekräftar deras subversiva innehåll och ljusskygga målsättningar.

Det finns många som tror att det olyckliga och hemska som hände under franska revolutionen var så att säga olyckor i arbetet, att det fanns fina tankar bakom, men att de tyvärr ledde till oegentligheter. Helt fel! Allt som skedde under revolutionen, också dess mest bloddrypande episoder, var planerat långt i förväg. Det var planerat utifrån ”djupaste ondska”. I själva verket var jakobinerna fjärrstyrda i förväg av konspirerande upplysningspersoner såsom Voltaire, Rousseau och Diderot, och Fredrik II av Preussen, av frimurare och framförallt av Illuminatorden, med dess bakgrund i kättersk manikeism och tempelriddarkult. Jakobinernas uppdrag var inte bara att fördärva kristendomen, utan att utrota all religiositet; inte bara att störta monarkin, utan att nedkämpa varje form av statsskick. De var anarkister. Immanuel Kant, upplysningsfilosofen, var deras falskt väna ansikte utåt.

Jesuiten Augustin Barruels bok *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797), varifrån ”avslöjandena” ovan är hämtade, fick i engelsk översättning 1799 undertiteln *The anti-christian conspiracy*.[160] Inte alla läsare lät sig övertygas av konspirationsteorier som Barruels. En del förhöll sig kritiska. En del på goda grunder. Andra på inte så goda grunder. Sistnämnda grupp ställde sig frågan: Hur kunde egentligen konspiratörerna få en sådan genomgripande inverkan på hela samhället? Med största sannolikhet var konspiratörerna nog i själva verket satanister, häxor och magiker som hade stöd av högst verkliga demoner. Det konkluderade bland andra abbé Jean-Baptiste Fiard 1791.[161]

Föreställningar av berömda trollkarlar såsom Franz Anton Mesmer, upphovsman till mesmerismen (den så kallade animala magnetismen), och Alessandro di Cagliostro, instiftare av den egyptiska frimurarlogen Den triumferande visdomen (La Sagesse triomphante) runt 1784,[162] för att nu inte tala om buktalarna, hade blivit olycksbådande folknöjen under sjuttonhundratalet. Sådana sorters svart magi och häxkonst måste enligt Fiard ha varit inblandade för att en så omvälvande händelse som franska revolutionen skulle vara möjlig.

Alltsedan Barruels och Fiards avslöjanden har kritiker av franska revolutionen, och av revolutionär verksamhet i allmänhet, kunnat plocka upp konspirationstråden. Ibland har konspirationsteorier anammats lätt därför

att många kristna (och judar och muslimer) tror att Satan verkligen är verksam på jorden, eller att människan har sataniska impulser inom sig som ständigt riskerar att ta överhand. Eller att hon åtminstone är mottaglig för sataniska ideologier.

Ibland har man övertygats av konspirationsteorier på grunder som till och med ur vetenskapens kalla ljus kan anses goda: revolutionärer konspirerar nämligen ofta. En del av dem har verkligen varit med i hemliga sällskap. Det saknas inte initierade frimurare bland de framträdande personerna under de amerikanska och franska revolutionerna: Voltaire, Washington, Benjamin Franklin, La Fayette, Philippe Égalité, Condorcet, Georges Jacques Danton, Hébert, Desmoulins med flera. Eller bland de ledande revolutionärerna under artonhundratalet: Buonarroti, Garibaldi, Mazzini, Proudhon, Bakunin med flera. Konspirationsteoriernas anhängare har kunnat peka på dessa personer för att påvisa avslöjande samband. Ofta har emellertid teorierna tillkommit mot en bakgrund av ett mer vidlyftigt antifrimureri.

Den främsta propagandisten för antifrimureri har varit Vatikanen. Ordenssällskapet har motarbetats från det hållet sedan åtminstone 1738. I encyklikan *Humanum Genus* (1884) inplacerar påve Leo XIII frankt frimureriet i ”Satans kungadöme”.[163] I Leo XIII:s encyklika *Quod Apostolici muneris* från 1878 kan vi läsa:

> Från vårt pontifikats första begynnelse skyndade vi, såsom vårt apostoliska ämbete kräver, att i en encyklika till er, ärade bröder, peka på den dödliga pest som kryper in i själva det mänskliga samhällets fibrer och som leder mot dess undergång. Samtidigt meddelade vi vilken som är den mest effektiva boten för att återställa samhället och hur samhället därmed kan undkomma den allvarliga fara som hotar det. Emellertid har det onda som vi beklagat spridit sig så snabbt att vi åter är nödgade att meddela oss med er, som hörde vi profetens röst ljuda som en trumpet: ”Ropa ut det så högt du kan, låt din röst ljuda som en hornstöt” (Jes 58:1). Ni förstår, ärade bröder, att vi syftar på de människosekter som, under olika och närmast barbariska namn, kallas socialister, kommunister eller nihilister och som – utbredda över hela världen och intimt förbundna med varandra i en orättfärdig pakt – inte längre letar upp hemliga ställen för sina möten, utan öppet och djärvt marscherar fram i fullt dagsljus och söker förverkliga det de länge planerat: störtandet av all form av civilsamhälle.
>
> Sannerligen är det de, såsom Den heliga skrift berättar, som ”skändar kroppen, de förnekar högre makter och de smädar himmelska väsen” (Jud 8).[164]

Tonfallet i *Quod Apostolici muneris* är myndigt och oförsonligt. Påven talar om ”ondskefulla män”, ”en elakartad växt”, ”ogudaktighet”, ”lust”,

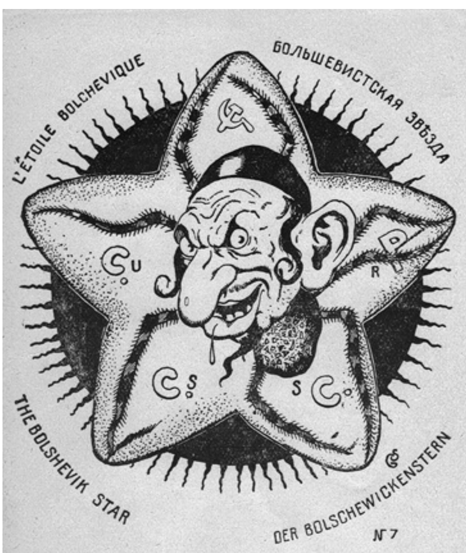
”begär”, ”förförelse” och ”uppviglare”. Mot Herren Kristus, Kyrkan och ”det romerska påvedömets auktoritet” står ”nytänkare” (”Novatoribus”) med rötterna i femtonhundratalets religionskrig. Påven förbinder sålunda de socialistiska partierna med protestantismen, men också med hemliga, ”vederstyggliga sekter” (”abominatae sectae”), det vill säga närmast frimureriet. En tilläggstolkning, kanske lite konspiratorisk, kunde vara att fortsättningen på citatet från Jesaja – ”förkunna för mitt folk deras brott, för Jakobs ätt deras synd”, säkerligen känt av de ärade bröderna – är tänkt att väcka antisemitiska känslor, då Jakobs ätt är judarna. Många katolska präster och ämbetsmän trodde i vilket fall som helst på riktigt att frimureriet var arbetarrörelsens esoteriska, inre kärna. En av de viktigaste orsakerna till att Arbetets riddare inte kunde fortsätta sin framgångsrika organisering av amerikanska löntagare var det aktiva motståndet från präster och biskopar inom romersk-katolska kyrkan.[165]

Frimurarna har också misstänkliggjorts från socialistiskt håll. Sedan åtminstone Andra internationalens dagar (1889–1916) har starka tendenser inom framförallt kommunismen motarbetat och på sina håll förbjudit och förföljt dem. Samma fientligheter har de initierade bröderna mött från fascistiska regimer. De har angripits på religiösa och ideologiska grunder, men i grund och botten handlar nog anklagelseakten mot frimureriet om att logerna bildar ”en stat i staten”. Samma anklagelse som de annars toleranta romarna riktade mot backanalerna år 186 före Kristus och senare mot den kristna sekten.

För den som är svag för konspirationer och som anser sig ha en djuppenetrerande blick på sakernas eländiga tillstånd, kan alltså den socialistiska rörelsen, med dess rötter i franska revolutionen, framstå som en hemlig esoterisk kult som döljer sig bakom ett exoteriskt skyddande lager av fack- och partiföreningar. Om inte de ondskefulla krafter som utgör kärnan i den esoteriska kulten kan identifieras som subversiva frimurare, kanske de är, enligt en populär variant, konspirerande judar.[166] Och förresten: är inte frimureriet egentligen bara ett mellanlager mellan den lätt förförda pöbelns socialism och den judiska komplotten för att nå världsherravälde?

Det är kärnan i föreställningen om judebolsjevismen, det vill säga tron att det är judar som ligger bakom den bolsjevikiska revolutionen i Ryssland och dess sinistra utbredning över världen. Det är nog överflödigt att påminna läsaren om hur fatalt framgångsrika nazisterna var med att sprida denna myt. Precis som teorin att den socialistiska arbetarrörelsen i

hemlighet styrs som en kasperdocka av frimureriska stormästare kan tyckas få stöd av att man sätter samman en lista över personer som varit både socialister och frimurare, kan man förstås ta fram en över folk som varit både socialister och judiskättade.[167] Bland de som brukar defilera förbi återfinns en artonhundratalsgeneration (Moses Hess, Karl Marx, Ferdinand Lassalle, Eduard Bernstein, Victor Adler, Otto Bauer, Otto Neurath, Alexander Parvus, Emma Goldman, Léon Blum med flera); där finns revolutionärer (Vladimir Lenin, Lev Trotskij, Lev Kamenev, Grigorij Zinovjev, Jakov Sverdlov, Moisej Uritskij, Grigorij Sokolnikov, Karl Radek, Rosa Luxemburg, Leo Jogiches, Paul Levi, Kurt Eisner, Gustav Landauer, Ernst Toller, Erich Mühsam, Max Levien, Eugen Leviné, Béla Kun med flera); och där brukar figurera intellektuella ”kulturmarxister” (Georg Lukács, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Erich Fromm, Wilhelm Reich, Ernst Bloch, Lucien Goldmann, Ernest Mandel, Karl Polanyi, Ralph Miliband, Eric Hobsbawm). På goda grunder har myten om judebolsjevismen och liknande konspirationsteorier varit som mest populära när socialismen varit som starkast, till exempel under den ryska revolutionens eruption 1917 och dess efterskalv i bland annat Tyskland och Ungern. Det är förstås då som teorierna tjänar kontrarevolutionärerna bäst.



Den giriga judiska spindeln som den röda stjärnans hemlighet i denna antisemitiska och antisovjetiska karikatyr från 1920-talet.

Så är det judarna, av religiösa skäl eller på grund av rasliga instinkter, som ligger bakom den socialistiska arbetarrörelsen? Eller är det frimurarna? Illuminati? Kanske den fallne ängeln i egen hög person? Det må vara hur som helst med den saken, uppenbart är att när socialismen attraherar massorna så handlar det om att en illasinnad röst manipulerar och styr över enkelt folks tankar, ty varför i hela fridens namn skulle annars folk kämpa för ett klasslöst samhälle baserat på ömsesidig hjälp och allas behovstillfredsställelse?

Forskarnas uppfattningar

Eftersom socialismen uppstod i samhällen som under tvåtusen år hade formats och genomträngts av kristendom är det inte att förvåna att kristen kultur satte sina spår i socialismens. Men hur är det med kätterska former av kristendom? Med kristendomens historiska betydelse i bakhuvudet konstaterar statsvetaren David McLellan att socialism är ”i någon bemärkelse en kristen heresi”.[168] Men det är mest ett påstående som den framstående experten på Marx och marxismens historia slänger ur sig för att rycka undan mattan för de skeptiker och forskare som med buller och bång försöker avslöja marxismen som ett utslag av något slags fanatisk religiositet. Finns det egentligen en enda seriös forskare som har påstått att socialismen är en av många västerländska alternativreligioner, kristen eller kättersk eller vad som helst?

Nja. I äldre verk om mysterier, hemliga sällskap och konstiga sekter kan socialister förekomma som en grupp i mängden. Efter att ha skissat på det forntida Egyptens mysterier och antika initiationsriter beskriver romanförfattaren Pierre Zaccone i *Histoire des sociétés secrètes, politiques et religieuses* (1847) med romantiskt skimmer inkvisitionen, tempelriddarna, jesuiterna, men också carbonari-sällskapet i Italien och Frankrike.[169] I skribenten Charles William Heckethorns *The secret societies of all ages and countries* (1875) finner man utopiska socialister, Första internationalen och kommunarderna från Pariskommunen 1871 sida vid sida med antika magiker och mysteriekulter, ismailiter och tempelriddare, alkemister och frimurare, kristna mystiker som Jakob Böhme och Swedenborg, Illuminatorden och carbonari samt nationalistiska grupper.[170] I andra utgåvan från 1897 har ”politiska hemliga sällskap” fått en mer framträdande roll och då figurerar även anarkister. Gissningsvis finns det många fler spekulativa böcker på temat, liknande Zaccones och Heckethorns.[171]

Albert Mathiez gav 1904 ut *Les Origines des cultes révolutionnaires*. Boken täcker bara 1789–92, men är i alla fall av intresse på grund av djupdykningen i vad han – en ortodox marxistisk historiker som tillämpar Durkheims breda syn på religion – kallar ”revolutionsreligionen” (*la religion revolutionnaire*) och ”fosterlandsreligionen” (*la religion de la patrie*).[172] En helt annan forskningsblick ser dagens ljus i och med Karl Mannheims *Ideologie und Utopie* (1929). I denna sociologiklassiker beskrivs revolutionärer i Mannheims egen samtid som arvtagare till förmoderna kiliastiska grupper, såsom anabaptisterna.[173] Hos Mannheim är det de övergripande frågorna om relationen mellan social organisering och olika former av ideologi och utopism som står i fokus. Arvet efter Mannheim fördes vidare av en av de stora västmarxisterna, Ernst Bloch, som i sina tämligen gnomiska böcker *Geist der Utopie* (1918) och *Das Prinzip Hoffnung* (1938–1947) behandlar antinomistiska kristna traditioner som delar av en underjordisk revolutionshistoria.[174] I denna historia söker han efter begrepp och företeelser som kan komma till användning i hans strävan efter att amalgamera ”varm” utopism (jämför kapitel två) med ”kall” vetenskap (jämför kapitel fyra) för att på det sättet kunna framställa en ny kommunism.

Heckethorns tema ”politiska hemliga sällskap” dök upp igen i historikern John Morris Roberts *The mythology of the secret societies* (1972). I boken ligger tonvikten på frimurar- och illuminatilogernas betydelse för franska revolutionen och för grupper (framförallt carbonari) som under det tidiga artonhundratalet underblåste den revolutionära glöden. Några år senare utkom James H. Billingtons *Fire in the minds of men. Origins of the revolutionary faith* som är ett grundligt historiskt verk om hur artonhundratalets nationalistiska och socialistiska revolutionsgrupper sprang ur hemliga klubbar och frimurarliknande sällskap. Billington talar om ”de revolutionära organisationernas ockulta ursprung”.[175] Han gör gällande att ”frimureriets inflytande under den revolutionära eran var så stort att en viss kännedom om den frimureriska miljön förefaller vara den grundläggande startpunkten för varje seriös undersökning av den revolutionära traditionens ockulta rötter”.[176] I motsats till det vedertagna synsättet menar han att det sena sjuttonhundratalets revolutionärer inte i så hög grad var påverkade av den franska upplysningens kritiska rationalism, utan mer av tysk ”ockultism och förromantik”.[177]

En hel del av det som jag har påstått i det här kapitlet har jag hämtat från Billington. Trots det är jag skeptisk, som redan har framgått, till vissa av hans teser. Den första invändningen är ganska självklar: genom

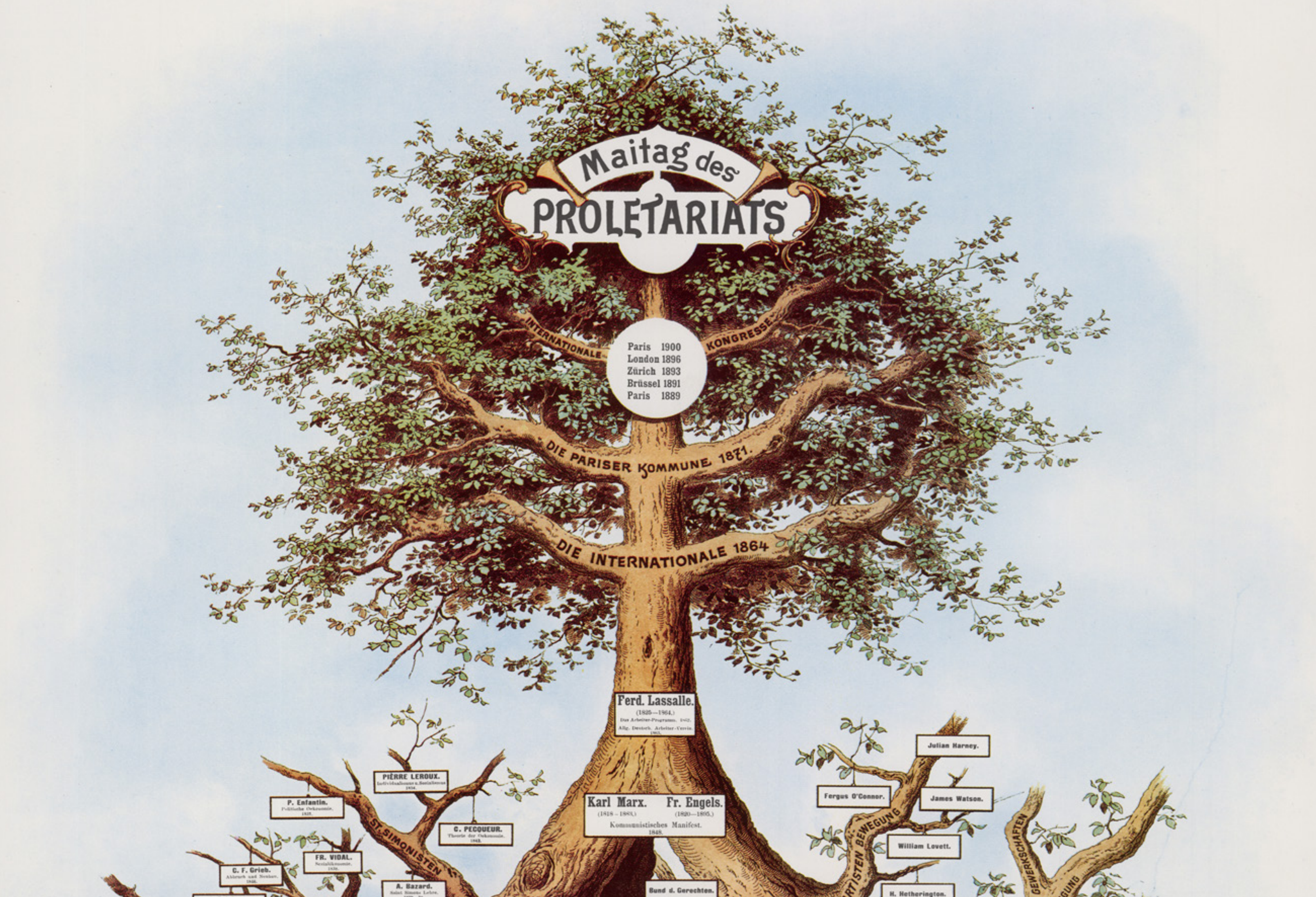
att spåra vissa idéer, symboler och organisationsformer ser han bara dessa, tenderar därför att överdriva deras betydelse och missar den helhet i vilken dessa fenomen trots allt är relativt marginella. Det medför att andra idéer, ideal, handlingar och organisationsformer som var fundamentala för socialismens framväxt faller ur bilden. Man kan därför behöva påminna sig om samtliga strömningar och traditioner som har vattnat socialismens vittförgrenade träd.

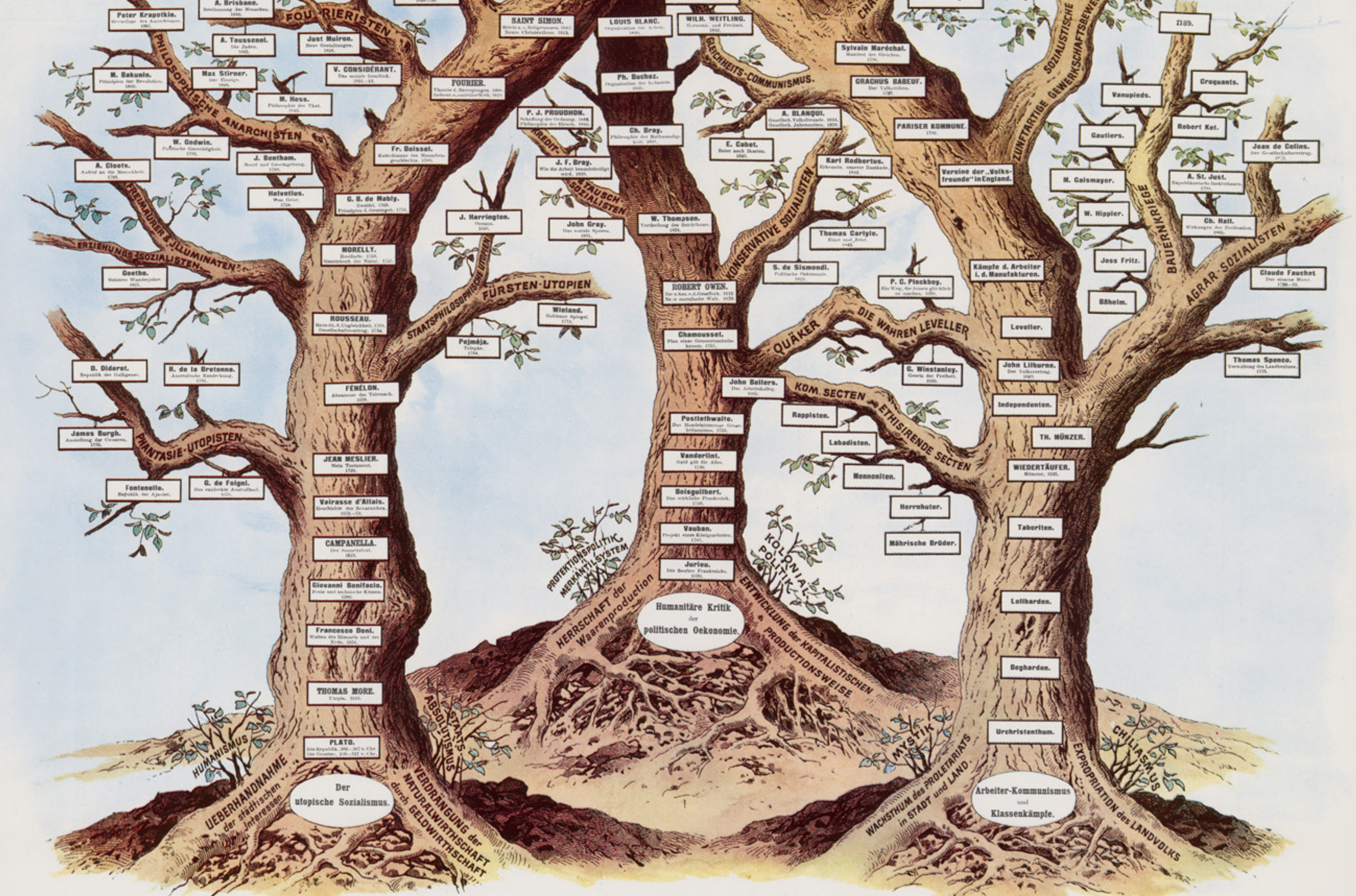
År 1896 tecknar Karl Kautsky, den tyska socialdemokratins ideologiske ledare, ett stamträd för den generiska socialismen.[178] Förvisso tecknar han förutsägbart nog den marxistiska socialdemokratin som det socialistiska trädets höjdpunkt, men utan att för den sakens skull bli offer för den karaktäristiska marxistiska snålheten mot rivaliserande strömningar. Enligt Kautskys framställning har det ståtliga trädet, en reslig bok tror jag, växt upp ur en tredelad stam (se nästa uppslag för själva bilden i en lite mer påkostad version från år 1900).

Den första rotstammen är den utopiska socialismen. Platon, More, Campanella, Rousseau, ”fantasi-utopister”, frimurare, anarkister, fourierister, saintsimonister med flera bildar ringar och grenar på den. Den andra rotstammen består av ”humanitär kritik av nationalekonomin” (*politischen Oekonomie*). På den finner vi bland annat Owen, Proudhon, konservativa socialister och Blanc. Den sista stammen bildas av arbetarkommunism och klasskamp. Urkristendom, anabaptister, *levellers*, radikala frikyrkor, bondekrigens agrarsocialister, fackföreningar, Babeuf, jämlikhetskommunister (Blanqui, Cabet, Weitling) och chartister har enligt Kautsky danat den stammen.

Annars är det brukligt att marxister talar om tre andra källor, nämligen fransk socialism, engelsk nationalekonomi och tysk filosofi. I jämförelse med det narrativet ignorerar alltså Kautsky helt och hållet den tyska filosofins betydelse. Under den medvind för ”vetenskaplig socialism” som blåste när Kautsky skapade sitt förslag till stamträd är inte ens Hegel registrerad. I den tyska filosofins ställe har den konkreta, organiserade politiska kampen fått en mer framträdande position (vilket i och för sig inte hindrar att Kautsky själv ignorerar betydelsen av agrar folkkultur). Det står i alla fall klart att om det ligger en hel del i Kautskys förslag på rötter eller källor – och det är jag övertygad om att det gör – riskerar ett ensidigt fokus

På nästa uppslag: Karl Kautsky, ”Den moderna socialismens stamträd” (1900).


Maitag des
PROLETARIATS
INTERNATIONALE KONGRESSE
Paris 1900
London 1896
Zürich 1893
Brüssel 1891
Paris 1889
DIE PARISER KOMMUNE 1871.
DIE INTERNATIONALE 1864
Ferd. Lassalle.
(1825—1864.)
Karl Marx.
(1818 – 1883.)
Fr. Engels.
(1820—1895.)
Kommunistisches Manifest.
1848.
Bund d. Gerechten.
PIÈRRE LEROUX.
P. Enfantin.
C. PECQUEUR.
ST. SIMONISTEN
FR. VIDAL.
C. F. Grieb.
A. Bazard.
Julian Harney.
Fergus O'Connor.
James Watson.
William Lovett.
H. Hetherington.
GEWERKSCHAFTEN



Peter Krapotkin.
A. Brisbane.
FOURIERISTEN
SAINT SIMON.
LOUIS BLANC.
WILH. WEITLING.
1789.
PHILOSOPHISCHE ANARCHISTEN
A. Toussenel.
Just Muiron.
M. Bakunin.
Max Stirner.
V. CONSIDÉRANT.
FOURIER.
Ph. Buchez.
GLEICHHEITS-COMMUNISMUS.
Sylvain Maréchal.
GRACHUS BABEUF.
SOZIALISTISCHE GEWERKSCHAFTSBEWEGUNG
ZUNFTARTIGE GEWERKSCHAFTEN
Croquants.
Vanupieds.
M. Hess.
P. J. PROUDHON.
A. BLANQUI.
PARISER KOMMUNE.
W. Godwin.
Fr. Boissel.
Ch. Bray.
E. Cabet.
Gautiers.
Robert Ket.
Jean de Colins.
A. Cloots.
J. Bentham.
J. F. Bray.
Karl Rodbertus.
Vereine der „Volksfreunde" in England.
M. Gaismayer.
A. St. Just.
Helvetius.
G. B. de Mably.
TAUSCH-SOZIALISTEN
KONSERVATIVE SOZIALISTEN
BAUERNKRIEGE
J. Harrington.
John Gray.
W. Thompson.
W. Hippler.
Ch. Hall.
FREIMAURER & ILLUMINATEN
ERZIEHUNGS-SOZIALISTEN.
MORELLY.
Thomas Carlyle.
AGRAR-SOZIALISTEN
Joss Fritz.
Goethe.
STAATSPHILOSOPHISCHE UTOPIEN
FÜRSTEN-UTOPIEN
S. de Sismondi.
Kämpfe d. Arbeiter i. d. Manufakturen.
Claude Fauchet
ROBERT OWEN.
P. C. Plockboy.
Böheim.
ROUSSEAU.
Wieland.
QUÄKER
DIE WAHREN LEVELLER
Leveller.
Pejméja.
Chamousset.
Thomas Spence.
D. Diderot.
R. de la Bretonne.
John Lilburne.
G. Winstanley.
FÉNELON.
John Bellers.
KOM. SECTEN
Independenten.
Rappisten.
ETHISIRENDE SECTEN
Postlethwaite.
James Burgh.
PHANTASIE-UTOPISTEN
TH. MÜNZER.
Labadisten.
JEAN MESLIER.
Vanderlint.
WIEDERTÄUFER.
Mennoniten.
Fontenelle.
G. de Foigni.
Boisguilbert.
Vairasse d'Allais.
Herrnhuter.
Vauban.
Taboriten.
PROTEKTIONSPOLITIK MERKANTILSYSTEM
KOLONIAL POLITIK
CAMPANELLA.
Mährische Brüder.
Jurieu.
Giovanni Bonifacio.
Lollharden.
HERRSCHAFT der Waarenproduction
Humanitäre Kritik der politischen Oekonomie.
ENTWICKLUNG der KAPITALISTISCHEN PRODUCTIONSWEISE
Francesco Doni.
Begharden.
THOMAS MORE.
STAATS ABSOLUTISMUS
MYSTIK
Urchristenthum.
HUMANISMUS
CHILIASMUS
PLATO.
UEBERHANDNAHME der städtischen Interessen
Der utopische Sozialismus.
VERDRÄNGUNG der NATURALWIRTHSCHAFT durch GELDWIRTHSCHAFT
WACHSTHUM des PROLETARIATS in STADT und LAND.
Arbeiter-Kommunismus und Klassenkämpfe.
EXPROPRIATION des LANDVOLKS

på esoterism och alternativreligiositet att missa helheten och att överdriva deras historiska signifikans för den moderna socialismens framväxt och utveckling.

Lite besvärande är vidare det faktum att Billington – en historiker utsedd till överbibliotekarie för Kongressbiblioteket i Washington D.C. av Ronald Reagan – tycks motiverad av att vilja varna för de nationalistiska och socialistiska revolutionära rörelserna. Han arbetar därmed indirekt på att stärka en allmän, borgerlig mitten- eller mittenhöger-världsbild. Det för bland annat med sig att Billington avsiktligt exkluderar revolutionär och utopisk liberalism och därmed förstärker den ideologiska bilden av liberalismen (eller borgerlig politik mer brett) som en resonabel och sansad politisk tradition som minsann aldrig varit vare sig revolutionär eller svärmiskt utopisk. Det är ett allvarligt historiskt missgrepp.

Utan att falla i konspirationsteoriernas gödselstack har andra historiker undersökt sambanden mellan å ena sidan frimureri och besläktade, mer eller mindre underjordiska, ordenssällskap och, å andra sidan, socialistisk mobilisering. Historikern Bob James har slagit fast att ”det gynnar bara ideologiska fördomar att separera något som man tänker på som ’arbetarrörelsen’ från något som man tänker på som ’logerörelsen’”.[179] Nyligen har religionshistorikern Julian Strube med stor noggrannhet undersökt relationen mellan esoteriska, teosofiska, ockulta, spiritistiska och nyreligiösa grupper och socialistiska idéer i det postrevolutionära Frankrike och han menar att forskningsfältet är gravt understuderat.[180] Strube har i flera texter sammanställt bevis för att de tidiga socialisterna i Frankrike var religiösa i mycket högre grad än den ofta marxistiskt färgade historieskrivningen har framställt saken. I detta bygger han vidare på uppslag från, och studier av, bland annat den ledande marxologen Gareth Stedman Jones och kulturhistorikern Frank Paul Bowman. Den här forskningsinriktningen är angelägen och fungerar ofta som ögonöppnare. I någon mån får man dock känslan av att den, likt Billington, missar *the bigger picture*, bland annat genom att fackföreningsväsendet, det folkliga motståndet och utforskandet av politisk ekonomi helt kommer i skymundan.

Men vad betyder nu allt detta? För det första har frimureriet och det jag har kallat folkmureriet rymt loger, sällskap och sekter som har fungerat som arenor där personer, nästan enbart män, har kunnat träffas på ett avslappnat och jämlikt sätt. Därmed har det umgänget – avskilt från vardagens kiv, konkurrens, statusjakt, penningbekymmer och slit – kunnat ge

en föraning om hur ett bättre samhälle skulle kunna se ut. Dessa sociala miljöer har varit ett slags alternativ till familjens, och i bästa fall arbetsplatsens, *Gemeinschaft* och till gatornas och torgens *Gesellschaft*. I det avseendet har dessa miljöer kunnat skänka en känsla av en värld där alla är som en familj, där alla är bröder och systrar – och inte bara formella medborgare, eller än värre, undersåtar till monarken eller undersåtar till kapitalet (det vill säga konsumenter).

Dessa miljöer har också varit väggar utan öron där man i enskildhet har kunnat intrigera för att ta makten. Från de amerikanska och franska revolutionernas dagar och under hela artonhundratalet hade de hemliga sällskapen, liksom de slutna religiösa sekterna, främst demokratiska och egalitära mål, i de hemliga sällskapens fall också ofta nationalistiska. Därefter har också (yttersta) högern gjort bruk av frimureriets hemlighetsmakeri.[181]

Möjligen har också det gamla frimureriets och Illuminatordens föreställning om att människor kan initieras till kunskap, att de kan ”medvetandegöras”, spelat en viss roll för kunskapssynen inom den politiska vänstern, men det ska man nog låta vara osagt. En hel uppsättning symboler, skapade för att understödja insikter om bland annat klassamhällets orättvisor, solidaritetens styrka och utopiernas utsikter att lyckas, har i vilket fall som helst ärvts av den socialistiska arbetarrörelsen.

KAPITEL 4

Gudsförnekelse och kunskapsbejakelse: vetenskaplig socialism

Inledning

De som vänligt men bestämt undanber sig religiös styrning av politikens mål och medel har förmodligen en av följande två tankar (eller båda) i bakhuvudet: det vore förödande om religion tillåts styra politiken eftersom religion utgår från en felaktig bild av verkligheten eller det vore förödande om religion tillåts styra politiken eftersom religion förmedlar en dålig moral. Misstanken att religion är falsk har i socialismens historia gett upphov till tanken att den religiösa världsbilden skulle kunna ersättas med en sann, närmare bestämt vetenskaplig, världsbild. Om det är möjligt att gå från osann religion till sann vetenskap som övergripande världsbild, skulle en konsekvens kunna bli att vi skulle kunna styra politiken med hjälp av vetenskapliga kunskaper. Den förhoppningen är ämnet för större delen av det här kapitlet.

Den andra misstanken har istället lett till uppfattningen att religionens syn på vad som är moraliskt rätt leverne – och vad som i allmänhet är meningen med livet – snabbt som ögat borde bytas ut mot en mer klok och human etik. Om det handlar nästkommande kapitel.

Några begrepp: ateism, scientism, naturalism

I akt och mening att betona den historiska och i viss mån logiska samhörigheten mellan några åsikter har jag valt att tala om stats-, kultur- och privatsekularism (se s. 98 och tablå 2 på s. 104–105). I alla tre fallen handlar det om att beskära tvångsmässig påverkan från religiösa föreställningar, men företrädarna för de olika sekularismerna siktar in sig på olika sidor av mänskligt liv. Det som jag kallar privatsekularism tänker man sig ofta som ateism, med vilket vi förstås avser en lära som bestrider att det existerar en eller flera gudar (eller demoner, förfädersandar och så vidare). Av historiska skäl, som jag kommer att visa i detta kapitel, är det inte alls orimligt att sätta likhetstecken mellan, å ena sidan, viljan att förvärldsliga individens eller den intima gruppens privata övertygelser och, å andra sidan, ateism. Men det är likafullt missvisande.

En person som är ungefär lika intresserad av frågeställningen huruvida gudar existerar eller inte som många är när partnern på morgonen utbrister ”Du kan inte tro vad jag drömde i natt!” är inte en ateist utan en apateist. En anhängare till privatsekularism kan mycket väl tycka att en person som saknar förmågan att bry sig om religiösa, teologiska och livsåskådningsmässiga frågor och diskussioner – och istället lägger all sin tid och energi på till exempel hälsa, konst, njutning eller vänskap – är en mycket sund person: hen har väl viktigare saker för sig än att ägna sig åt livsåskådningarnas opraktiska, världsfrånvända och allmänt jobbiga frågor och svar. En sådan person bör ju inte kallas ateist, eftersom personen i fråga inte ens har tagit ställning, men tillhör likafullt privatsekularisternas kohort.

För privatsekularisten är det väsentliga att från privatkulturen – alltså den gestaltning av idéer och ideal som sker i familjens, hemmets eller den nära vänskapskretsens hägn – avlägsna alla sorters religiösa griller. Vad som kommer i deras ställe (lösa korsord, leka med mobilen, besöka konsthallar eller engagera sig i Moderata samlingspartiet) är inte avgörande. Men bland de privatsekulära alternativen finns inte bara den apateologiska (areligiösa, irreligiösa) icke-hållningen. Där finns så klart också medvetna och uttalade ställningstaganden *mot* religiösa utsagor, först och främst då i form av ateism.

I det här kapitlet kommer vi att möta socialister som inte bara hade tappat tilltron till den förefintliga religionens världsbild och livssyn, utan som i minst lika hög grad hade hänförts av naturvetenskapens, teknologins och medicinens framsteg. Många av dem blev inte bara negativa till reli-

gion, utan de blev positivt övertygade om att dessa framsteg vilade på en i förhållande till religion, magi och vidskepelse överlägsen kunskapsform. Scientism är den vedertagna termen för det synsättet.

Scientism är inte detsamma som ateism. En person kan var en övertygad scientist, men ändå religiös. Det är till exempel fallet med många som försvarar den lära som idag kallas intelligent design. Den scientism som är av intresse i detta sammanhang, och som främst har tagit gestalt i den positivistiska idéströmningen, vilar emellertid på en bestämd övertygelse som nog bäst benämns naturalism. Det är en metafysisk uppfattning som förnekar att det skulle existera någon substans – gudomlig, andlig eller ideell – ovan eller bortanför naturen. Det enda som verkligen existerar är naturen.

Anhängare till naturalismen har ofta scientistiska böjelser, men rent logiskt finns inget som utesluter att de kan vara djupt skeptiska till vetenskapens metoder, rön och tillämpningar. Till exempel var det inte ovanligt bland personer associerade med förra sekelskiftets livsreformrörelser att ta avstånd från religiösa, mystiska och idealistiska världsbilder – vilka uppfattades som falska och därtill som eskapistiska, osinnliga och kroppsfientliga – men likafullt vämjas över det kalla moderna livet, inklusive modern vetenskap och teknik, för dem en värld av kalkyler och kvantifieringar.

Det skulle inte vara fel att tolka det som att naturalism är framsidan av det argumentationsmynt som har ateism som baksida. Eftersom jag generellt tycker det är lämpligt att undvika att uttrycka ställningstaganden med negativa termer när man beskriver olika världs- och livsåskådningar, använder jag oftast ”naturalism” när sådana filosofiska övertygelser kommer på tal. Men i socialismens historia är dessa övertygelser så intimt förknippade med ordet ”ateism” att det verkar dumt att inte ibland använda det.

Ateismens äldre historia

”Tvivlet på att det finns något övernaturligt är lika gammalt som bergen”, fastslår antikvetaren Tim Whitmarsh. Gissningsvis har han rätt.[1] Troligt är också att det har fortsatt att existera en, med antropologen Jack Goodys uttryck, ”tvivlets kärna”, det vill säga ett stråk av skepticism, rationalism och protovetenskap, i alla kulturer.[2] I de främreorientaliska och västerländska kultursfärerna tycks ateismen som något större än den enskildes grubbel, något som artikuleras och diskuteras av ett flertal personer, vara ungefär lika gammal som den monoteistiska judendomen och cirka tusen år äldre

än kristendom.[3] I den indiska kultursfären förekommer ateistiska och naturalistiska filosofiska system (*cārvāka*, *lokāyata*) åtminstone runt mitten på första årtusendet före kristen tideräkning.[4] Även i den kinesiska kultursfären existerade naturalistiska tendenser (Wang Chong), men de tycks inte ha fått något tydligt polemiskt uttryck.[5]

Men låt oss gå över till modern historia. Jean Meslier (1664–1729) utpekas ofta som den förste apologeten för ateism i modern tid. I hans ”Testamente” kunde man bland annat, som vi såg i kapitel ett, läsa om mannen som drömde om att ”alla jordens härskare och adelsmän skulle bli hängda och strypta i prästernas tarmar”.[6] Det är en sentens som har gett upphov till många antiklerikala pastischer. Ett par år efter ryska revolutionen lät bolsjevikerna rista in namnet Meslier på en obelisk som tidigare hade rests i Moskva för att hylla tsardömet, ett tecken så gott som något på den nya regimens preferenser.[7]

Sjuttonhundratalets upplysning hämtade som bekant kraft ur naturvetenskapens framsteg och dess förnuftstro, kritiska sinnelag och empirism, vilket öppnade för nya sätt att begreppsliggöra världen, människan och samhället. Naturvetenskapen framträder nu för första gången som en tuff utmanare till teologin om jobbet som förste världsbildskonstruktör. De flesta av ”ljusets vänner” förblev trots det kristna, de flesta med mer allmänreligiösa och deistiska sympatier. En och annan, baron d’Holbach och Julien Offroy de La Mettrie till exempel, företrädde dock en världs- och livsåskådning helt utan övernaturliga inslag.

För en ateist är filosofi det mest avancerade och abstrakta tänkande som godtas. Teologi, det vill säga tankesätt som accepterar idéer och ideal som har kommit oss människor till del genom uppenbarelser, profetior, kanaliseringar, divination, kontakt med de döda eller andra ovetenskapliga källor, underkänns följaktligen. Under upplysningen och franska revolutionen användes ordet *philosophie* ofta som ett signalord som betydde ”modernt tänkande”, ”vetenskap” eller till och med ”ateism”.[8] I vilket fall som helst stod det i bjärt kontrast till vad man tyckte var svartrockarnas svammel.

Alltsedan upplysningen och franska revolutionen, då hébertisterna stack upp sina huvuden för att strax förlora dem, har ateism varit en växande trosrörelse.[9] I vissa delar av världen är den än idag socialt omöjlig, ja i vissa muslimska länder till och med belagd med dödsstraff. I andra miljöer är den accepterad, gångbar eller till och med påbjuden. Socialistiska grupper har generellt varit toleranta mot ateister, om de inte till och med har

funnit ateismen filosofiskt bevisad, kompatibel med det moderna tänkandet eller bohemchict chockerande. Men man ska inte dra för stora växlar på det: sociologen Richard Madsen inleder sin översiktsartikel ”Religion under communism” (2014) med det viktiga påpekandet: ”Den världskommunistiska rörelsens grundare var allihop ateister, men det var å andra sidan de allra flesta av det sena artonhundratalets och det tidiga nittonhundratalets moderna intellektuella.”[10]

Låt oss följa ateismens relation till den socialism som föddes under tidigt artonhundratal.

Filosofisk och historisk religionskritik under artonhundratalet

Hegel, historien och universalismen

Om man var en ung person med intellektuella intressen under biedermeierepoken (1815–48) var Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) den tänkare som man skulle brottas med, intellektuellt. Hegels filosofi var rationalistisk, humanistisk och optimistisk, ett slags upplysningstänkande, även om den rymmer vissa närmast esoteriska undertoner. Bland hans beundrare gällde att Hegel var den som hade lyckats finna en helt ny utgångspunkt för att beskriva människan i världen. Genom filosofiskt avancerade resonemang hade han tagit historien som utgångspunkt och hade lyckats, menade hegelianerna, med att uppenbara historiens drivkrafter och människans roll i dramat.

Drivkrafterna bakom all historisk utveckling var enligt Hegel dynamiken av inre motsatser. Det var en tes som underströk bilden av världen som stadd i oavbruten förändring och som drog blickarna till samhälleliga konflikter. Motsatserna spel och historien är dock inte utan mening. Rörelsen går från nödvändighetens till frihetens rike. Det innebär att människan ofrånkomligen bryter med naturtillståndet där människor är ett med naturen och med varandra. En aspekt av frigörelsen från naturtillståndet är enligt Hegel ”avgudandet” (*entgöttern*) av världen.[11] Det ska inte tolkas som att ateism eller sekularisering är något fulländat, men avgudandet är likafullt ett nödvändigt moment i historien.

I en epok som – på grund av franska revolutionens patriotism och tack vare en och annan bok som deklarerade att varje folk hade sin egen unika folksjäl, i synnerhet alster av Johann Gottfried von Herder – härjades av

nationalistiska känslor, beskrev Hegel mänsklighetens universella historia. Den humanistiska universalism som fördes vidare av Hegels lärjungar, bland andra Ludwig Feuerbach och Karl Marx, kom under artonhundratalet att bli en komponent i värnet mot det sena seklets nationalism när den gick från att vara kopplad till idéer om nationellt självbestämmande, liberal konstitutionalism och egalitarism till att bli en konservativ chauvinism. Många medlemmar av Första internationalen bedrev visserligen en nationell kamp i den liberala, ”unga”, andan, men den kampen hade en retorisk och ideologisk motvikt i hegelianismens universalism. Förutom den omständighet att nationalism förstås hade en motvikt i arbetarorganisationernas konkreta nytta av internationellt samarbete.

Hegel är dock inte den enda tänkare i tiden som försöker greppa mänsklighetens historia *in toto*. Den utopiske socialisten Claude Henri de Rouvroy, greve av Saint-Simon och positivisten Auguste Comte ansåg båda att de hade identifierat lagar och regelbundenheter i mänsklighetens universalhistoria. Båda blev också, som vi ska se, mycket inflytelserika i socialistkretsar. Vill man så kan man bakom dessa försök att skriva universalhistoria se spåren av kristen teologi.[12] Cisterciensabboten Joakim av Floris medeltida teori om en historisk utveckling genom Faderns tidsålder, Sonens tidsålder och Andens tidsålder (som i vår tid brukar förknippas med Vattumannens tidsålder, *the New Age*) brukar nämnas som inspirationskälla. Marx Hegelinfluerade teori om en universell utveckling från urkommunism till kommunism över slavsamhälle, feodalism och kapitalism framstår då som bleknad kristen teologi (jämför tablå 3 i kapitel två, s. 172–173).

Jesus och Kristus

Under mitten av 1830-talet uppstod slitningar mellan olika fraktioner av Hegels anhängare och när decenniet gick mot sitt slut utkristalliserade sig den så kallade vänster- eller unghegelianismen, där ”ung” betyder liberal eller radikal, ibland med nationalistiska bitoner. Unghegelianerna ”kritiserade inte bara den etablerade kyrkan, utan religion i allmänhet; inte bara den befintliga, odemokratiska staten, utan staten och dess institutioner (speciellt armén och byråkratin) i allmänhet; och inte bara den förefintliga patriarkala familjen, utan stadfästa mellanmänskliga relationer i allmänhet”, sammanfattar historikern Peter Caldwell.[13] Det var hos denna grupp, med David Friedrich Strauss, Moses Hess, Bruno Bauer och Ludwig Feuerbach som mest namnkunniga medlemmar, som Marx

skulle få sin intellektuella skolning. Eller i alla fall där han skulle hitta sin egna grundidéer, mestadels genom att lära av unghegelianerna, men också genom att bryta med deras filosoferande och idealism.

I den offentliga debatten i tysktalande länder under 1830-och 40-talen hade teologiska frågor en framskjuten plats. Englands banbrytande industrialisering och urbanisering underlättade för nya religiösa idéer, för frikyrklighet (*dissenters*) skild från statskyrkan, för deism, unitarism och sekularism. I Frankrike öppnade revolutionen för liknande strömningar. I tysktalande länder däremot fungerade fortfarande det bibliska och kristna arvet som inramning för alla etiska, estetiska och politiska diskurser. Denna ”efterblivenhet” var förmodligen anledningen till varför unghegelianerna brottades med teologiska frågor och till varför det skrivs flera omstörtande religionsvetenskapliga arbeten på just tyska.

Gentemot den rådande konservativa teologin föresatte sig unghegelianerna att mejsla fram en stark ideologisk position som skulle kunna initiera en humanistisk och progressiv hållning över hela det politiska fältet. Även om Bauer gjorde viktiga insatser för att nå det målet var det David Friedrich Strauss (1808–74) som med *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835–36) revolutionerade tidens religionshistoriska tänkande.[14] I detta verk försöker Strauss hantera det faktum att evangelierna innehåller beskrivningar av mirakler som en upplyst medborgare har svårt att tro på. Charles-François Dupuis hade i *Origine de tous les Cultes, ou la Religion universelle* (1795) avslöjat att alla myter var rädda, primitiva människors tafatta sätt att försöka få kunskap om naturen och att Jesus var historiens mest framgångsrika solkult. Medborgare Dupuis hade också lutat mot att manipulativa präster hade ett finger med i att lura folk med hjälp av myterna. Den vägen ville Strauss inte följa, även om uppslaget att det till synes irrationella egentligen rymmer en rationell kärna är ren hegelianism. Istället genomför Strauss en seriös exeges av evangelierna och drar slutsatsen att texten rymmer två personer: den historiske Jesus, som kan behandlas källkritiskt, precis som vilken historisk figur som helst, samt den mytiske Kristus. Denna klyvning öppnade upp för åtminstone tre olika hållningar.

Den kunde inspirera till fortsatta historisk-kritiska studier av ”den historiske Jesus”. I Frankrike kom Ernest Renan med *Vie de Jésus* år 1863, en bok som fick otroligt stor genomslagskraft i den franska kulturen.[15] Som *Jesu lefnad* kom den på svenska samma år, i översättning av torparsonen Nils Ignell, präst och pionjär i landet vad gällde att försvara radikala teologiska

hållningar från Hegel och Schleiermacher. Dessutom stod Ignell kretsen av ikariska kommunister i Sverige nära. Med Strauss och Renans verk var hur som helst den ännu idag levande utforskningen om, och debatten om vad vi egentligen kan veta om, Jesus från Nasaret i gång för fullt.

Strauss bok kunde annars användas av kristna för att göra tron immun mot rationalistisk kritik: evangeliernas sanning handlar inte om mångfaldigandet av fisk eller om återuppväckandet av döda, utan om något som kräver ett visst religiöst sinnelag för att uppfattas. Texterna rymmer djupare liggande symboliska sanningar. Om man läser de fantastiska berättelserna för deras bokstavliga innebörd har man sålunda missförstått budskapet. Rationalisternas förnumstiga kritik av mirakelberättelser och andra osannolikheter träffar sålunda inte alls sitt mål; de slåss mot väderkvarnar. Förmodligen var det denna hållning – att det ryms djupa symboliska budskap bakom myterna – som Strauss ursprungligen ville öppna för.[16]

Slutligen kunde man förstås förneka att det fanns någon djup sanning bakom berättelserna om Jesus och hävda att evangelierna var lika tomma på vetande och insikter som hinduernas historier om apgudar som förflyttar bergsmassiv. Den del av läsekretsen som inte tolkade *Das Leben Jesu* sofistikerat, och det tycks ha varit lejonparten, drog slutsatsen att detta var Strauss åsikt: att han var en ateist som ville gäcka kristen fromhet. Den ateistiska slutsatsen blev faktiskt så allmänt spridd och så stigmatiserande för Strauss att han till slut tycks ha kommit att omfamna den själv. Han började försvara rationalism och materialism.

I Sverige utkom 1841 på liberalen Lars Johan Hiertas förlag en översättning under titeln *Strauss och evangelierna eller Jesu lefnad*. För att lugna läsaren hade den tillägget ”för tänkande läsare af alla stånd bearbetad af en evangelisk theolog”.[17] Men den lugnade inte. Debatten blev eldfängd.

Strauss formulerade klart och tydligt uppdelningen mellan den historiske personen och den mytiske gudomen. Uppdelningen tycka ha legat i tiden. Låt oss inte missa den djupa betydelsen av detta. För det första, åtskiljandet underlättade för folk att acceptera förekomsten av religionshistoriska studier där religiösa fenomen, inklusive den historiske Jesus, kunde studeras som vilka andra historiska kulturfenomen som helst. Det kunde i sin tur leda till att man klumpade samman det judekristna arvet med ”främmande” religioner och behandlade dem likadant, lika objektivt eller lika respektlöst, beroende på ens preferenser. *Du Génie des religions* (1842) av Edgar Quinet, liksom den efterkommande *Bible de l'humanité* (1864) av Jules Michelet, vars självaste titel förstås är en provokation, är exempel på

verk i den riktningen.[18] I båda fallen hade författarna antiklerikala ambitioner, något läsarna inte missade.

För båda dessa böcker gäller det alltså att det judekristna arvet ställs bredvid ”främmande” religioner, men dessutom: de folk som sedan några årtionden tillbaka på språkhistoriska grunder hade börjat omtalas som ”arier” eller ”indoeuropéer” jämfördes med de som kallades ”semiter”. Distinktionen mellan arier och semiter tjänade under artonhundratalet antiklerikala och humanistiska syften.[19] Den fick prästernas konservativa världsbild att framstå som främmande, rasfrämmande ibland, och som passé. Dåtiden var semitisk transcendens och livs- och förnuftsförnekelse. Framtiden tillhörde de vetenskapligt och konstnärligt avancerade arierna. Under början av nittonhundratalet och fram till 1945 tjänade distinktionen, som vi vet, andra syften.

	SEMITER	ARIER, INDOEUROPÉER	TURANIER, ALTAIER
Religion	Monoteism, transcendens, moral, prästerskap, legalism och ritualism	Mytologi, immanent fokus på naturen, protovetenskap, innerlighet	Hedendom, schamanism, vulgär materialism
Kultur	Despotisk	Liberal, konstnärlig, intellektuell, idealistisk	Despotisk
Livsvillkor	Asiatiska nomader i syd	Euroasiatiska bönder	Asiatiska nomader i nord och öst
Livsvillkor		Primitiva samhällen i Afrika, Amerika och Oceanien	
Kultur		Acefalisk, promiskuös	
Religion		Hedendom, vulgär materialism	
		BARBARER	

Tablå 4. Den indoeuropeiska diskursens båda axlar under artonhundratalet: dels en tredelning med rötter i Bibelns ”mosaiska etnografi”, dels en tudelning med rötter i kolonialismen.

Uppdelningen i Jesus och Kristus tenderade som sagt att leda till att det unika och upphöjda med det judekristna tonades ned eller tonade helt bort. Det finns ingen principiell vetenskaplig skillnad mellan att studera artefakter ur den traditionen och att studera till exempel Ciceros texter eller indisk medeltidskonst. Om det judekristna likställdes med andra religiösa och kulturella traditioner var det inte heller säkert att det judekristna arvet skulle vinna första pris.

Men man kunde också se det precis tvärtom! Nu hade en unik och storsint individ befriats från en urgammal teologisk appropriering. Som svar på en läsarfråga 1903 om ”Huruvida vi kan behålla en bild av Kristus i vår socialistiska partilokal?” upplyser redaktören för den italienska socialisttidningen: ”Den kan bli kvar, men bilden bör vara utan gloria och under bilden bör det stå ’Till Kristus som var en människa och en martyr för mänsklighetens broderskap’.”[20]

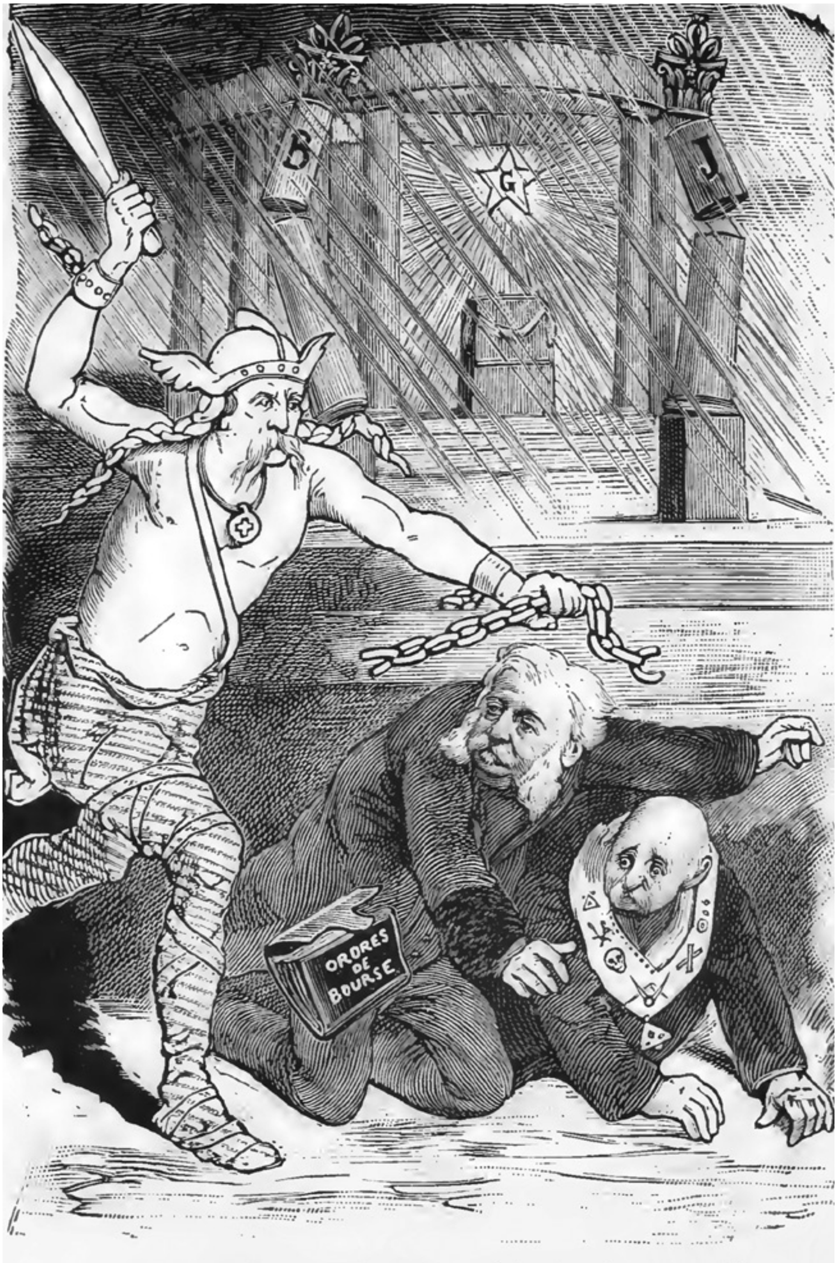
Åtskiljandet frigjorde samtidigt det andliga sökandet. Om det inte var så himla noga med vad de heliga texterna bokstavligen berättade om, eftersom det väsentliga var ett underliggande skikt av andlig eller moralisk visdom, kunde man ta till sig lite vad som helst, mer liksom känna efter själv vilket slags religion som passade. Nyreligiositet och esoteriska rörelser, men också modernistiska tolkningar av kristendomen, drog alltså fördel av åtskillnaden mellan historia och myt, å ena sidan, och visdom och andlighet, å den andra.

Sedan fanns det som vi sett ytterligare en väg som Strauss och de andra unghegelianerna hade öppnat upp för. Och med upptrampandet av den kom en ny skandalsuccébok.

Feuerbach och ”Kristendomens väsen”

Redan under franska revolutionen fanns det grupper, bland dem anhängarna av förnuftsreligionen, som förstod religionens värld som en ren och skär människoskapelse. I den gudomliga sfärens härligheter och gudomens ideala väsen såg de bara projektioner av mänskliga förmågor och drömmar. Med *Das Wesen des Christentums* (1841) får detta synsätt sitt systematiska uttryck. Författare var filosofen Ludwig Feuerbach (1804–72).

Den kristna myten vet att berätta att Gud blev människa. I Feuerbachs religionsfilosofiska framställning är det tvärtom. Den ”feuerbachska omkastningen” innebär att de egenskaper som tillskrivs den traditionella kristna guden – allmakt, allvetande och allgodhet – härleds till sin skapare, människan, och visar sig vara en del av hennes eget väsen.[21]



Satirteckning ur Augustin-Joseph Jacquets *République plébiscitaire* (1897): ”Ariern bryter de bojor varmed juden och frimuraren håller honom fången.”

1. Den nyare tidens uppgift var Guds förverkligande och förmänskligande – teologins förvandling till och upplösning i antropologin.

2. Protestantismen var detta förmänskligandes *religiösa* eller *praktiska* tillvägagångssätt. Protestantismens gud är endast den gud som är människa, alltså den mänskliga guden: Kristus. I motsats till katolicismen bryr sig protestantismen inte längre om vad Gud är *i sig själv*, utan bara om vad han är *för människan*. Den har därför inte längre någon spekulativ eller kontemplativ tendens, såsom katolicismen; den är inte längre *teologi*, utan väsentligen endast *kristologi*, det vill säga *religiös antropologi*.[22]

Inte bara har människan skapat föreställningarna och berättelserna om Gud och gudarna, vilket radikala upplysningsfilosofer redan har avslöjat, utan de handlar alltså faktiskt om människan: ”Människans väsen, i motsats till djurens, är inte bara religionens grundval, utan även dess objekt.”[23] Så det som berättas om det gudomliga är förvridna historier om det mänskliga.

Projektion av det mänskliga ut i det transcendenta ger inte bara upphov till en falsk verklighetsuppfattning. Värre än så: den förfrämligar människan från henne själv. Hon misskänner sin natur och sin förmåga.

För Feuerbach betyder progression på religionens område att sådant som människor tidigare uppfattade som entiteter och krafter oberoende av människan (Gud, andar och så vidare) nu igenkänns som människoskapelser.[24] Egenskaper som har tillskrivits det gudomliga (godhet, vishet, kärleksfullhet, skapelsekraft) tillskrivs nu det mänskliga. Däri ligger värdet med *Das Wesen des Christentums.*

Om, som Feuerbach hävdar, Guds innersta väsen är människan, är Gud då enbart ett svagt väsens ynkliga önskedröm? Eller är gudsidén tvärtom ett bevis för de starka krafter som människan faktiskt är förmögen att föreställa sig och nyttja? För artonhundratalshumanister som Feuerbach var det den sistnämnda frågan som pekade mot sanningen. Mänskligheten av idag är förvisso berövad det Rätta, det Sanna och det Sköna, men i mänskligheten finns en oerhörd potential till självförbättring.

Människan framstår för Feuerbach som unik i förhållande till de andra djuren. Det som är unikt för människan är inte bara att hon kan bli självmedveten, medveten om sina egna intressen, motiv och förmågor. Därutöver kan hon nämligen också bli medveten om sig själv som en del av en hel art, med den artens intressen, motiv och förmågor.[25] I och med människans förmåga till artmedvetande kan individen igenkänna sig i andra och hysa empati. ”Människan är i sig självt både jag och du.”[26] Det är en idé besläktad med Rousseaus föreställning om ”allmänviljan”.

Genom reflektion vet vi att kärnan i mänskligheten som art är förnuft, affektion och vilja till frihet:

> Människan existerar för att begripa, älska och vilja. [...] Sant, fulländat, gudomligt är endast det som existerar för sin egen skull. Men så förhåller det sig med kärlek, så med förnuft, så med vilja. Den gudomliga treenigheten i människorna, ovan den enskilda människan, är enheten av förnuft, kärlek och vilja. Förnuft (inbillningskraft, fantasi, idé, mening), vilja, kärlek eller hjärta är inga krafter som människan har, ty hon är inget utan dem. Hon är vad hon är enbart genom dem. De är de konstituerande delarna av hennes väsen, som hon vare sig har eller skapar, de besjälande, drivande och styrande makterna – gudomliga, absoluta makter, som hon inte kan uppresa något motstånd mot.[27]

En speciell relation är när man inser att man behöver någon som kan komplettera en som person, någon som kan göra så att man blir en hel avbild, ett mikrokosmos, av mänskligheten. När man finner en sådan person uppstår kärlek. Feuerbach tänker på, som ofta, sinnlig kärlek, men också på vänskap, som om den är stark nog kan bli ”en religion”.[28]

> Den andre [medmänniskan] är i sig självt den förmedlande instansen mellan mig och den heliga föreställningen om människoarten. ”Människan är människans gud.”[29]

Eftersom kärleken är så central i den religiösa projektionen, och eftersom Jesus är en kärlekens förkunnare, är kristendomen världshistoriens främsta religion. Det är också först och främst teologernas gudsbild Feuerbach nagelfar. Folklig kristendom, med fokus på den fattige snickarpojken som föddes i ett stall, jungfru Marias öde och Gud som en omtänksam pappa, har hans sympati.[30] Men även den ska överkommas med hjälp av Feuerbachs religionsfilosofi – och med kärlek:

> Religionens förborgade väsen är identiteten mellan det gudomliga väsendet och det mänskliga. Religionens form, eller dess framträdande, medvetna väsen, är däremot deras åtskillnad. Gud är människans väsen, han blir emellertid känd som ett annat väsen. Kärleken är det som uppenbarar religionens förborgade väsen, tron utgör emellertid dess medvetna form.[31]

Ett annat sätt att uttrycka saken är att när den mänskliga kärnan i den gudomliga naturen uppenbaras, uppenbaras samtidigt den gudomliga kärnan i den mänskliga naturen.[32] Den mänskliga naturen är det högsta som människan kan uppnå. Kärleken till det mänskliga och till alla bärare av

det mänskliga, som realitet eller potential, det vill säga mänskligheten, är det som förtjänar kärlek.

Feuerbachs livsåskådning genomsyras av en extremt stark humanistisk tro på att det bakom förvirrad teologi eller bisarr religion faktiskt finns en ursprunglig sund längtan efter att må bra. Enligt Feuerbach kan även extremt antivärldsliga attityder – hans exempel är Aloysius av Gonzaga, en adelsman som blev jesuit och som vägrade att ha med kvinnor (inklusive sin egen mor) att göra, och Sankta Aldegundis som fröjdade sig över att hon hade fått bröstcancer – tolkas som uttryck för en förvriden längtan efter lycka.[33]

Feuerbachs åskådning är flagrant materialistisk, men den har en helt annan nyans än upplysningsfilosofernas nyfikna blick på ”automaten” människa. Hos Feuerbach är det materiella framförallt den sinnliga och sköna mänskliga kroppen. Könslivet prisas av honom. Om ögat som begrundande blickar ut över himlavalvets himlakroppar skriver Feuerbach att det ”till sin natur är himmelskt”.[34]

Så alla religiösa luftballonger ska vändas ut och in, sjunka ner till det jordiska och förflyktigas? Nja. Feuerbach talar ibland om sin humanistiska filosofi som en ny religion. Den kommer att försona och förena människan som gudslängtande subjekt och som passionerat djur. Samtidigt var för unghegelianerna religion och politik mer eller mindre samma sak, samma ideologiska världsbild, vilket förvandlar politik till religion. Feuerbach kan därför skriva i ”Die Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie” (1842):

> Filosofin tar religionens plats, men därmed inträder en filosofi som i sin helhet är helt annorlunda än den tidigare. Vi måste åter bli *religiösa* – politiken måste bli vår religion – men det kan vi bli om vi har det högsta som åskådning, vilken förvandlar politik till religion. Man kan instinktivt göra religion av politiken; men vad det handlar om är [att ta fram] en slutgiltig och uttalad grund, en officiell princip. Denna princip är inte annat än – negativt uttryck – *ateism*, det vill säga övergivandet av [tron på] en gud skild från människan.[35]

En ateistisk eller humanistisk religion således. Det fanns flera skäl till att humanisten Feuerbach ville appropriera ”religion”. Ett var att hans tänkande var impregnerat med hegeliansk dialektisk filosofi. Förnuftsreligionens anhängare, som Feuerbach kan minna om, bedömde utifrån en upplyst rationalistisk religionskritik att saker och ting antingen är sanna eller falska. Det är det hela. Men en hegelian söker istället efter den rationella

kärnan inuti det oförnuftiga eländet. Och vad gäller religion visar sig den kärnan vara identisk med mänsklighetens ”hjärta”.[36]

> Mänsklighetens epoker skiljer sig enbart åt i fråga om religiösa förändringar. Först när en historisk rörelse griper människans hjärta når den fundamentet. Hjärtat är inte en form av religion, på så sätt att denna religionsform också bör vara i hjärtat: det är religionens väsen.[37]

Hjärtat, det befriade hjärtat, det röda hjärtat, är den nya religionens och den nya politikens alfa och omega. En genuin relation människor sinsemellan kommer att bli möjlig. Den nya läran ersätter en formalistisk pliktetik à la Kant med den konkreta kärleken och solidariteten människor emellan.

Denna förhoppning förde Feuerbachs tänkande i kontakt med tidens utopiska socialister som drömde om nya sätt att leva tillsammans, om att spinna nya och annorlunda trådar av solidaritet.[38] Denna strävan och mentalitet har varit avgörande för socialismens kulturhistoria. Som historikern Peter Caldwell uttrycker saken angående nittonhundratalets radikala livsstilsexperiment: ”Processen med att revolutionera vardagslivet påbörjades redan hundra år före 1960-talet när politiserade intellektuella i samhällets utkanter före 1848 gjorde politiska ideal av romantiska föreställningar.”[39]

Trots att Feuerbach kan framstå som en proto-hippie, hade han på det politiska planet inga problem med blodiga revolutioner.[40] Kanske är det enbart genom blodsutgjutelse som nya samhällen konstitueras, funderade kärlekens profet. Också i detta en föregångare till 1968-vänstern. En annan ”hårdare” sida av hans tänkande som vi inte heller ska negligera är människans kamp mot naturen. Om man lever i ett högteknologiskt överflödssamhälle, som dessutom tycks vara spikrakt på väg mot en klimatkatastrof, kan det vara svårt att inse att kampen för att underkasta naturen människans vilja är en humanistisk kamp. Hos Feuerbach tar detta inte bara sig uttryck i att den nya religionen effektivt ska mildra ångesten över naturens yttersta seger över mänskligheten (döden), utan även i att naturen hela tiden är ett väsen vars tröghet, besvärlighet och ibland rena ondska alltid kommer att vara en motståndare som religionen måste hantera.[41] Det är i ljuset av denna spänning mellan människans önskan och naturens sakförhållande som arbetaren (*der Arbeiter*) kan bli en soteriologisk gestalt.[42]

Feuerbachs inflytande stod på sin höjd under mitten av 1840-talet. Enligt Marx var Feuerbachs teorier så genomgripande och grundläggande att alla

vidare diskussioner om religionens väsen kändes meningslösa.[43] ”Förtrollningen var bruten”, skriver Engels efter läsningen av *Das Wesen des Christentums*.[44] Boken hade en enorm ”befriande verkan”. Visst var attacken på kristendomen uppfriskande i sig, men mer än det var det intressant att något som verkade felaktigt, förvirrat eller till och med anstötligt, visade sig ha en viss rationalitet. Det var inte bara intressant. Det var hoppingivande. Mänskligheten är i grunden vettig. Bara den blir av med gamla tokerier och alienerande idéer.

Efter att 1850 ha föreläst om Feuerbachs religionsfilosofi i svenska städer åtalas socialisten Fredrik T. Borg för hädelse.[45] Åklagaren yrkar på dödsstraff. Så faller inte domen, men åtalet visar att det fanns starka krafter i samhället som fann Feuerbachs idéer allt annat än intressanta och hoppingivande.

Religionshistoria som vetenskap

Uppfattningen att saker och ting blir fullt begripliga först när man placerar in dem i en lång historisk utvecklingslinje bar upp artonhundratalets pionjärer inom studiet av religion. Ämnet religionsvetenskap (*science of religion*, *Religionswissenschaft*) blir synonymt med religionshistoria, men också med jämförande religionsforskning (*comparative religion*). Ämnet, med avstamp i Max Müllers *Inledning till den jemförande religionsvetenskapen* (*Introduction to the science of religion*, 1873; på svenska 1874), syftade således till att med historiska, och i hög grad språkliga och filologiska hjälpmedel, beskriva och analysera all världens religioner. Men ämnets syfte var också, även om det sällan var tydligt uttalat, att underlätta för en modernistisk religionsform att överleva rationalismens, vetenskapens och ateismens attacker.

Genom att i Strauss anda sortera bort det mytiska språket – som sannerligen hade sin poetiska skönhet och narrativa finess, men som för allt i världen inte fick misstas för religiösa sanningar – kunde den äkta religiositeten och de djupa existentiella föreställningarna lyftas fram i ljuset. Müller, och många med honom, drömde om att det religionshistoriska arbetet på så vis skulle stimulera en filosofiskt och etiskt sund religiositet, en sådan som Kant och Schleiermacher hade lagt grunden till och som inte konkurrerade med vetenskaperna, utan istället kompletterade dem.

Och kanske slog deras dröm in, i alla fall till en början. Viktiga religiösa texter från världens alla hörn gavs ut, med Max Müllers bokserie *The sacred books of the East* i 50 band (1879–1910) som flaggskepp. I Sverige ger religi-

onshistorikern och sedermera ärkebiskopen Nathan Söderblom ut *Främmande religionsurkunder* i fyra band (1908). Utgivningarna tillfredsställde dem som fascinerades av mytologiskt berättande som ett utslag för mänsklighetens konstnärliga fantasi.

Liksom med allt konstnärligt skapande kunde man, om man så ville, finna visdom i de uråldriga religiösa urkunderna. Teosofer, antroposofer, nyandliga sökare, Carl Gustav Jung och efter honom en succession av populära skriftställare (Joseph Campbell, Rollo May, Robert Bly, Jordan B. Peterson), liksom religionshistoriker med kulturpolitiska ambitioner, Mircea Eliade först och främst, lockades av det mytiska materialet. Andra sökte som Strauss och Müller efter de religiösa erfarenheterna bakom myterna. Den attityden lockade som sagt de som ville gynna en sund, hälsobringande och uppbygglig modern tro. Inte sällan kom de till slutsatsen att det existerade liknande erfarenheter, liknande uppenbarelser och liknande meningssammanhang i alla religioner.

Den religionshistoriska forskningen visste emellertid också att underminera anseendet hos sitt studieobjekt. I den debatt under nittonhundratalets första år som brukar kallas Babel–Bibel-debatten bevisade företrädare för den så kallade panbabyloniska skolan Bibelns beroende av äldre semitiska föreställningar och berättelser. Således motsade de bilden av Bibeln som en unik gudomlig uppenbarelse, vilket självklart gjorde ett stort intryck på den bildade allmänheten.[46]

Ett med Max Müllers skolbildning (den naturmytologiska skolan) konkurrerande paradigm växte fram under sista fjärdedelen av artonhundratalet.[47] Med det nya stjärnskottet Charles Darwin (1809–82) i förgrunden etableras en evolutionistisk skola inom den religionshistoriska forskningen. Religiösa idéer, berättelser, seder och institutioner inplacerades av evolutionisterna på en utvecklingsstege. För vissa av de ledande forskarna började religionshistorien i en primitiv form av religion – tillbedjan av avgudabilder (Charles de Brosses fetischism), tron på andar (Edward B. Tylors animism), irrationell bävan inför naturen (Robert R. Maretts preanimism), vördnad inför döda förfäder (Herbert Spencer) eller tro på en inbillad översinnlig relation mellan människor och djur (John Ferguson McLennans totemism) – för att mot utvecklingens slut fullbordas i en modern form av (protestantisk) kristendom. För andra (i synnerhet James G. Frazer) löpte utvecklingen från primitiv religion till mer avancerad religion för att till sist nå vetenskap och privatsekularism. Många läsare kom under slutet av artonhundratalet och långt fram på nittonhundratalet att

uppfatta dessa evolutionistiska scheman som trovärdiga och religion – i alla fall all annan religion än modernistisk privatreligiositet – som något föråldrat, en ”kvarleva” (*survival*) från en äldre epok.

Även om den religionshistoriska forskningen, inklusive den sekulära kristendomsforskningen, på olika sätt kunde stimulera ett nytt intresse för religionens värld, ledde den på sikt till att myterna kom att likställas med sagor och sägner. Därmed blev de som bäst av antikvariskt intresse. Samtidigt blev de religiösa erfarenheternas väsen, avklädda myterna, riterna och prästerna, allt suddigare i konturerna, för att för många människor helt lösas upp. Bibeln blev en samling sagor, gudstron irrelevant.

Ateismens ABC för socialister, 1871–1914

Vi ser alltså framväxten av en filosofisk och historisk kritik av religion. Eller om vi inte vill tala om ”kritik”, vilket kanske inte är helt rätt, i alla fall framväxten av ett intellektuellt och akademiskt sätt att ”sekularisera” religion, det vill säga ett där religion framstår som ett mänskligt fenomen likt alla andra kulturyttringar. Religion blir en företeelse som kan och bör dissekeras och diskuteras. Debattörer vinner inte längre några poänger om de gör bruk av begrepp som ”uppenbarelse”, ”mirakel”, ”nåd”, ”under” eller ”försyn”.

Hade man inte tidigare kommit i kontakt med, eller tagit intryck av, ateistiska och humanistiska argument mot en tro på Gud och mot det prästerna predikade, var det sannolikt att man nu stötte på, och hade vissa svårigheter att värja sig mot, Strauss och Feuerbachs analyser. Liksom många hade svårt att värja sig mot en religionshistorisk forskning som relativiserade kristendomen och som beskrev all religion som något föränderligt och människoskapat – som August Bebel sammanfattar det 1874: ”Vad är då kristendomen? Svar: Liksom alla andra religioner en människoskapelse.”[48] Dessutom fördes argumenten och den nya historiesynen fram mot bakgrund av en tilltagande sekularism i samhället (som vi såg i kapitel ett), en tilltagande vetenskapstro (se nedan) och en tilltagande humanism (se nästa kapitel).

Den ateistiska eldgaffeln kunde stötas mot religion i allmänhet, men ofta riktades den av naturliga skäl i synnerhet mot den dominerande religionen. Under tidigt 1870-tal förklarade socialisten Joseph Dietzgen:

> Då och då ertappar jag några partikamrater. Då heter det: ”Kristus var den första socialisten.” Men socialism och kristendom skiljer sig från varandra som dagen från natten. Visst finns det en del likheter. Men mellan vilka fenomen existerar det inte några likheter?[49]

I en pamflett från det revolutionära (men sedermera antibolsjevikiska) Storbritanniens socialistiska parti (Socialist party of Great Britain) från 1911 slås det fast: ”Det mest absurda påståendet av alla är emellertid att Kristus var socialist.”[50] Enligt pamfletten är påståendet absurt eftersom ingen socialist kan ha vandrat på jorden före kapitalismens födelse och den därmed sammanhängande utvecklingen, där produktivkrafterna blir sociala genom att varje arbetares insatser är avhängiga alla andras insatser, då samhället måste producera såväl muttrar som smör. I pamfletten kan man också läsa: ”En *kristen* socialist är faktiskt en antisocialist.”[51]

Den som övertygades av religionskritiken och av de nya rönen om religion och kristendom hade det inte lätt. Vi ska inte underskatta de existentiella och emotionella verkningarna av att förlora sin barndoms gudstro. För Marx och Engels kamrat Moses Hess var det fruktansvärt: ”Jag blev ateist. Världen blev en börda och en förbannelse för mig. Jag såg den som ett kadaver.”[52] Trots det höga priset för sensitiva personer – rimligtvis fanns det många jordnära eller flegmatiska personer för vilka en förlorad gudstro inte var värre än en bortsprungen kattunge – följde många Hess i spåren.

Under den andra industriella revolutionen, Hobsbawms ”imperiernas tidsålder”, den förgyllda epoken i Förenta staterna eller *la belle époque* i Frankrike, det vill säga perioden 1871–1914, spred sig gudsförnekelsen som en skogsbrand. Låt mig försöka att i några stycken sammanställa den återkommande kritiken som under perioden i fråga figurerade hos socialistiska antiklerikaler, humanister och naturalister. Jag har plockat mycket från den antisocialistiska *The characteristics and the religion of modern socialism* (1908) i vilken John J. Ming har samlat exempel från populära böcker, men också från idag svårtillgängliga dagstidningsartiklar.[53]

1. Kyrkans lögner

Grundat på filosofiska resonemang, ofta mot en fond av naturvetenskapliga rön, kan man rättframt hävda att kyrkans dogmer, sanningarna som sägs vara uppenbarade i Bibeln eller genom den apostoliska traditionen, är falska. Denna upplysningsmässiga ståndpunkt förs till exempel fram av Robert Blatchford:

> Det är faktiskt så att den här gamla kristna läran består av en massa felaktigheter. Det fanns ingen skapelse. Det fanns inget syndafall. Det fanns ingen försoning. Det fanns ingen Adam och ingen Eva, och inget Eden och ingen Djävul och inget Helvete.[54]

I Strauss och Renans efterföljd avvisar Antonio Labriola och Paul Lafargue föreställningen att Kristus var en verklig historisk person. Han karaktäriseras istället som en mytisk och i grunden absurd gestalt.[55] I en engelsk socialistisk pamflett från, förmodligen sent 1940-tal, skriver författaren:

> Det blir hela tiden alltmer tydligt att religion i dess nuvarande form är en parasit på den exploaterande civilisation och på det exploaterande samhälle som den är ett ideologiskt uttryck för. Allteftersom maskinåldern utvecklar sig blir religion alltmer en absurditet och dess karaktäristiska dogmer framträder allt tydligare som uppenbart nonsens. Mer och mer, allteftersom hans historiska roll blir alltmer reaktionär, blir prästen enbart en häxdoktor som livnär sig på okunnighet och rädsla och som mumlar sina besvärjelser med en alltmer tröttsam monotoni.[56]

Den ledande finske marxisten Tuure Lehén skriver i samma anda i *Arbetarklassens världsåskådning. Föreläsningar om dialektisk materialism* från 1961:

> Det religiösa opiumets skadlighet för de folklager som lever av sina händers arbete ligger däri att den fördunklar deras klassmedvetande, skapar vrångbilder om alla ”församlingsmedlemmars” jämställdhet – storkapitalisternas och arbetarnas, godsägarnas och dagsverkarens – och inplanterar en känsla av jordelivets fåfänglighet. […] Vår negativa inställning till religionen baseras inte enbart på historiska lärdomar utan också på vetenskapen. […] Däremot kan vetenskapen ge naturliga och bindande bevis för att ”människan skapade gud till sin avbild”.[57]

2. Misslyckad naturvetenskap

Många socialister ansåg att religion sprang ur människans brist på vetenskap och teknologi, och alltså inte alls ur profetiska uppenbarelser eller personliga erfarenheter eller ur behov av en samhällsmoral.[58] Människor utan verklig kunskap och bra redskap är utlämnade åt naturens nyckfulla och inte sällan destruktiva krafter. De svarar med att tillskriva dessa krafter personligheter och aktörskap. Om dessa personkrafter, dessa väsen, nymfer, andar och naturgudar, kunde blidkas kunde de bli välvilliga och hjälpsamma gentemot människorna.

Friedrich Engels för fram denna teori i *Anti-Dühring* (*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 1878; *Herr Eugen Dührings omvälvning av vetenskapen*, 1944) och i *Ludwig Feuerbach och den klassiska tyska*

filosofins slut (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1886; på svenska 1929). Samma år som Engels Feuerbach-bok utkommer skriver också Ernest Belfort Bax att de yttre makter som behärskar människornas dagliga tillvaro återspeglas i deras medvetande som gudar.[59] Också andra naturliga företeelser, såsom imponerande döda anfäder, kan enligt den engelske socialisten ge upphov till religiösa motiv. På den ursprungliga primitiva nivån har dessa gudomar inget som helst med moral att göra.

Den slutsats som socialister, liksom positivister och humanister, drog av denna uppfattning om religionens rötter var att ju mer naturvetenskapen kan förklara och tekniken behärska, desto mindre behov av religion.[60] Som vi sett är motdraget mot denna slutsats att säga att religion behövs därför att den befäster samhällsmoralen eller ger en hälsosam personlig tro. Om man inte som en del katolska teologer vill ge sig in på att försöka bevisa förnuftets gudomlighet och den fundamentala förenligheten mellan förnuftet (vetenskapen) och uppenbarelsen (Bibeln).

3. Kyrkans falska auktoriteter

Gud, Jesus, påven och prästerskapet avfärdas som legitima auktoriteter. Både socialistledaren Jean Jaurès och ideologen Engelbert Pernerstorfer menar att om Gud någon gång i framtiden nedlåter sig till att framträda för mänskligheten ska vi inte spontant underkasta oss honom, utan istället börja diskutera med honom som jämlikar.[61] Vi måste bli på det klara med att det han gör och tänker verkligen är förnuftigt och gott. Den gudomlige Jesus och hans glada budskap kan inte heller på allvar komma i fråga som vägvisare i livet. En skötsam socialistdemokrat som amerikanen Eugene Debs kunde omnämna Jesus som ”luffaren från Galileen”.[62]

Romersk-katolska kyrkans agerande genom århundraden visar att inte heller den kan fungera som en sann auktoritet, ty den är helt korrupt. Det bör inte förvåna någon menar Engels, Bebel, Bax och Kautsky, då den romersk-katolska kyrkan i själ och hjärta är det perverterade romarrikets arvtagare.[63] En annan analyslinje avslöjar hur ”officiell religion och militarism är kapitalismens två mäktiga väktare”,[64] varför ”krig” enligt den belgiske socialistledaren Émile Vandervelde bör förklaras mot kyrkan.[65] På kyrkans skuldkonto finns förstås århundraden av prästerlig legitimering av förtryck och orättvisor och av allt annat än säkra utfästelser om en himmelsk tillvaro efter vandringen i jämmerdalen för den tålmodiga. I den svenska arbetarrörelsens äldsta sång, ”Arbetets söner”, heter det:

”Oket, med påskriften ’bed och försaka’, länge oss nedtryckt i mörker och nöd.”

4. Kristendomen är inte unik

Bibelkritiken och den allmänna religionshistorien tog genom historiska och evolutionära perspektiv ner religionerna på jorden. Till exempel kristendomens uppkomst och spridning tycktes nu möjlig att förklara med hjälp av vanliga historiska, kanske till och med historiematerialistiska, tolkningar. Berättelserna om Jesus är, som Dupuis hävdade i *Origine de tous les Cultes, ou la Religion universelle* (1795), skriver Bebel, bara varianter av egyptiska myter om solgudens födelse, död och uppståndelse.[66] Uppfattningen att berättelsen om Jesus bara var en ganska typisk främreorientalisk myt fick från 1890 understöd av läsningen av James G. Frazers omfattande verk *Den gyllene grenen* (*The golden bough*, först i två volymer 1890 och sedan kraftigt utökad så att tredje upplagan gavs ut i tolv volymer 1906–15; på svenska 1925). Frazer beskriver Kristus död och uppståndelse som en variant av en gammal främreorientalisk föreställning om en gud som personifierar växtlighetens årliga växlingar. Trots att tesen kan tyckas hårdragen och provokativ tog många läsare djupa intryck av Frazers avslöjande; bland dem fanns Robert Blatchford, grundare av *The Clarion*.[67]

Som allt annat är religionerna, menade de som hade lärt av religionsforskarna, dessutom underkastade en utvecklingsprocess som kommer föra vårt tänkande helt och hållet bort från religion och metafysik. Blatchford är, åter, den som sammanfattar vassast:

> Alla religioner är skapade utav sagor och fantasier från stammar som sedan länge är utraderade. Religion är en utveckling, inte en uppenbarelse. Den har hittats på, förändrats och byggts upp och rivits ner och återuppbyggts, igen och igen. Den är en blandning och en anpassning, precis som språk. Och den kristna religionen är inte mer en ursprunglig [*original*] religion än engelskan är ett ursprungligt tungomål.[68]

I pamfletten *Socialism and religion* (1911), utgiven av Storbritanniens socialistiska parti, skissas ”religionens naturhistoria”, ett tema med rötter hos David Hume. Framställningen tar ställning för darwinisten Herbert Spencers teori om att religionen ytterst går tillbaka på primitiv förfäderstro eller, som pamfletten formulerar saken mer drastiskt, ”likdyrkan”.[69] Men också de primitiva folkens oförmåga att förstå och kontrollera naturen (Frazer), liksom extraordinära drömmar (Tylor) och förändrade sinnes-

tillstånd (Marett) sägs skapa religion. Konklusionen är i vilket fall som helst att religion har naturliga, inte övernaturliga, rötter. Genom ”tankens slöhet”, men också dess duglighet som maktmedel för eliten, har religion sedan förts vidare genom seklen.[70] I samtiden befinner den sig emellertid i en ”utvecklingsprocess – om det kan kallas så – mot intigheten”.[71]

En ovanlig förklaring till att religion nu spelat ut sin roll, som pamflettens författare plockar fram med hänvisning till Paul Lafargue, är att riktiga industriarbetare inte fruktar naturkrafterna: de tämjer dem.[72] Maskinen kan ersätta Gud. Om den inte ersätter den abstrakte himmelsguden Jahve, ersätter den åtminstone Vulcanus.

5. Moralen är undermålig

Moralen i Bibeln, speciellt i Gamla Testamentet, får underbetyg. Den bibliske guden beskrivs av bland andra Lafargue och Blatchford som svartsjuk och våldsbejakande. Han kan under inga omständigheter beskrivas som en välvillig och god kraft. Vördade karaktärer från Bibeln – Abraham, Moses, David med flera – är egentligen, påstår Blatchford, ett gäng ”lögnare, bedragare, rånare och mördare”.[73]

Andra socialister erfar berättelsen om korsfästelsen och dyrkan av den torterade kroppen som morbid. Den tycks även rymma osunda inslag av underkastelse och defaitism.[74] Så menade Rysslands första betydande marxist, Georgij Plechanov (1856–1918), att Jesus i grunden var en kontrarevolutionär gestalt som enbart erbjöd folket underkastelse under en utomvärldslig herre.[75]

6. Överklassideologi

Bristande kunskaper om en övermäktig natur ger upphov till religiösa föreställningar; detsamma gör bristande kunskaper om ett svåröverskådligt samhälle. Medan naturvetenskapen enligt dess varmaste tillskyndare kommer att göra religion som spekulativ naturmagi obsolet, kommer faktiskt socialismen att göra religion som förvriden samhällssyn obsolet. Så slås det i alla fall fast i den ovannämnda brittiska pamfletten från 1911:

> Sålunda är det en djup sanning att socialismen är religionens naturliga fiende. Endast genom socialismen kommer relationerna mellan människorna i samhället, och deras relationer till naturen, att bli förnuftiga, välordnade och helt och hållet begripliga, utan att lämna någon vrå eller skrymsle åt vidskepelse. Socialismens entré blir därmed religionens sorti. [– – –] Därmed är vår fråga besvarad. Både som filosofi och som samhällsform är socialismen religionens antites.[76]

Men religion springer inte bara ur bristande samhällskunskap. Läget är värre än så: religionernas panteon avslöjades av socialister som en projektion av ett hierarkiskt samhället och då gudarnas sociala värld alltså målas upp som hierarkisk framstår det som naturligt att människornas samhälle är detsamma. Så tänker folk att det orättvisa människosamhället avspeglar en gudomlig ordning. Fast det är tvärtom. Gud är ju, med Enrico Ferris uttryck, ”Himlens kapitalist”.[77] Och Marx förklarar i *Kapitalet*:

> Den religiösa världen är endast en återspegling av den verkliga. Kristendomen med sin abstrakta människokult, i synnerhet dess borgerliga utvecklingsformer, protestantism, deism osv., är den religionsform som passar bäst för ett samhälle av varuproducenter, vilkas allmänna samhälleliga produktionsförhållanden medför, att producenterna uppfattar sina produkter som varor, alltså som värden, och i denna sakliga form ställer sina privatarbeten i relation till varandra som likartat mänskligt arbete.[78]

August Bebel, som deklarerade sin försvurenhet åt det jordiska livet med hjälp av Heinrich Heines sentens ”Åt änglarna och sparvarna överlåter vi Himlen”, förklarade i sin tur:

> Religion är den transcendenta reflektionen av de olika samhällsformationerna. Så som den mänskliga utvecklingen fortskrider och samhället transformeras, transformerar sig också religionen. De härskande klasserna försöker dock bevara den som ett medel för att bevara sitt herradöme. […] När den ser sin existens hotad klamrar sig den härskande klassen fast vid religionen till stöd för sin auktoritet, så som varje härskande klass har gjort till dags dato. Bourgeoisien själv tror inte på någonting. Genom hela sin utveckling, genom den vetenskap som den fött fram, har den förstört tron på religion och på alla auktoriteter. Bourgeoisiens tro är bara en skentro och kyrkan accepterar den falske vännens stöd bara därför att hon behöver all hjälp hon kan få. ”Religion är något nödvändigt för folket.”[79]

Många socialister (Dietzgen, Kerr, Aveling med flera) har velat göra gällande att kyrkans löften om belöning i himmelriket, och hennes dogmer och riter generellt, genom historien har använts för att passivisera förtryckta klasser. Därmed har de parasitära klassernas herravälde tillåtits. Paul Lafargue:

> Proletariatets seger kommer att befria mänskligheten från den mardröm som är religionen. Den tro på övernaturliga varelser som används för att förklara den naturliga världen liksom de sociala ojämlikheterna, och för att förlänga den härskande klassens dominans, samt tron på själens fortvaro efter döden vilken ska kompensera för ödets ojämlikhet, kommer inte längre ha något berättigande när

> som människan, som redan har fattat naturfenomenens allmänna orsakssammanhang, kommer att leva i ett kommunistiskt samhälle i vilket det kapitalistiska samhällets ojämlika villkor och orättvisor har försvunnit.[80]

Ibland är kristendomen inte ensamt boven. Samma kritik kan riktas mot alla religioner.

> Samtliga religioner som världen har skådat har påtvingats för att förhindra den kollektiva viljans handlande. De har inget annat varit än underkastelsefilosofier som har syftat till folks undergivenhet.[81]

Medan de tidigare anklagelsepunkterna inte bara gick hem i de röda stugorna, utan även gärna anammades av humanister och ateister är anklagelsen att religion essentiellt är en överklassideologi specifik för den socialistiska rörelsens kritik. Det gäller i hög grad även den sista punkten.

7. Religion som självalienation

Feuerbachs teori om gudstro som ett resultat av självalienation, där mänsklighetens potential projicerades på himlavalvet, så att säga, och som Marx, Engels och andra ledande, intellektuella marxister tog starka intryck av, var möjligen lite för filosofisk för vanliga socialister. Jag har i alla fall sällan stött på resonemang som följer den tankegången. Ett undantag är tysk-amerikanen Ernest Untermann som 1905 skriver: ”I religionen förlorade människan sin egen natur, gjorde sig av med sin egen mänsklighet [*manhood*].”[82]

Ateism i den socialistiska rörelsen

Socialdemokratisk religionspolitik

Från och med Erfurtprogrammet 1891 blev de ledande socialdemokratiska partierna sekularistiska, inte ateistiska.[83] Men i många partier gick diskussionerna höga om detta ställningstagande. Jag skulle gissa att man inte kan hitta ett enda nationellt socialdemokratiskt parti som inte hade samma spänningar som de som fanns hos det svenska. Hos oss ville bland andra Viktor Lennstrand och (till en början) Hjalmar Branting bekämpa kristendomen, i alla fall i prästernas tolkning av den, medan bland andra Axel Danielsson och August Palm höll på den sekularistiska linje som innebar att det gick utmärkt för medlemmar att vara antingen ateister eller kristna. Några enstaka partier, bland annat det argentinska socialistpartiet, anammade ett alltigenom antiklerikalt och antireligiöst partiprogram.[84]

Även om socialdemokrater har ett, i huvudsak välförtjänt, rykte om sig att vara lite mer moderata och resonabla i jämförelse med anarkister och kommunister, har religionskritiken lett en del av dem till tämligen militanta uttalanden för ateism. I tyska riksdagen 1881 lär Bebel ha slagit fast: ”I politiska frågor är vi republikaner, i ekonomiska socialister och i religiösa ateister.”[85] Den ledande italienske socialdemokraten (och mot slutet av sitt liv fascisten), kriminologen Enrico Ferri skriver: ”Den socialdemokratiska civilisationen kommer aldrig att smutsa ner sig med kristendom.”[86] En författare menar i *The New Yorker Volkszeitung* 1901, en dagstidning som vid tiden lutade åt marxismen:

> Socialismen saknar mening om den inte är ateistisk, om den inte tillkännager att vi inte behöver så kallad gudomlig hjälp, eftersom vi kan klara oss själva. Bara den person som upphör att tro, börjar känna att han kan handla. Den arbetare som förlitar sig på Gud, som i sitt fromma hjärta antar att allt Gud skapat är gott – hur skulle denna arbetare kunna få revolutionär kraft nog att störta auktoritet och samhällsordning, båda, enligt hans tro, inrättade av Gud?[87]

Som regel är socialdemokraternas religionskritik riktad mot religion som samkultur, det vill säga mot dogmer, föreställningar, ritualer och institutioner; mot vad stormästaren för Arbetets riddare, Terence V. Powderly, kallade ”kyrkodomen”. Mindre sällan har den haft udden mot religiositet, det vill säga känslor och upplevelser. Men i de flesta fall tänkte man sig förmodligen att när dogmerna, föreställningarna, ritualerna och institutionerna fick mindre inflytande över människorna, skulle också religiositeten avta.

Vare sig Gud eller herre – anarkistisk ateism

En inriktning som varit extra mottaglig för ateism och för olika former av militant antiklerikalism är socialismens frihetliga vinge, anarkismen. Faktiskt var en av de allra första anarkisterna, William Godwin (1756–1836), också en av det tidiga artonhundratalets mest inflytelserika ateister.[88] I Godwins fotspår följde några framträdande anarkister som verkligen inte hade mycket till övers för gudstro. Pierre Joseph Proudhon (som förmodligen myntade ordet ”anarkism”) skrev i *Système des contradictions économiques, ou, Philosophie de la misère* (1846, ”Eländets filosofi”):

> Gud är enfald och feghet; Gud är hyckleri och lögn; Gud är tyranni och elände; Gud är ond. Så länge som mänskligheten fortsätter att böja sig inför altaret, kommer mänskligheten att vara förtappad, en slav under kungar och präster. Så länge som en man i Guds namn tar emot heliga löften av en annan man kommer sam-

> hället att grundas på mened; frid och kärlek kommer att vara förvisade från de dödliga.[89]

Näste man i successionen, ryssen Michail Bakunin, spyr galla över Herren i *Gud och staten* (*Dieu et l'état*, postumt 1882; på svenska 1977) och hånar prästerna, ”själens svarta poliser”.[90] På Voltaires berömda sentens ”Om Gud inte existerade skulle det vara nödvändigt att uppfinna honom” (eftersom folk utan en Gud nedsjunker i omoral) svarar Bakunin: ”Om Gud verkligen existerade, skulle det vara nödvändigt att avskaffa honom.”[91] Han fortsätter med att hävda att vad än religionens förvarare påstår så …

> … innebär gudsidén det mänskliga förnuftets och den mänskliga rättvisans abdikation. Den är det mest avgörande förnekandet av den mänskliga friheten och leder med nödvändighet till människors förslavande, både i teorin och i praktiken. […] Om Gud finns till är människan slav; nu är människan intelligent, rättvis och fri. Alltså finns inte Gud.[92]

Bakunin tog tacksamt emot tillvitelsen att vara materialist och ateist. Stolt inplacerar han sig bland ”de som modigt trotsar Gud, den gudomliga ordningen och auktoritetens princip”, vilka därmed istället ”upprätthåller mänsklig ordning och mänsklig frihet”.[93]

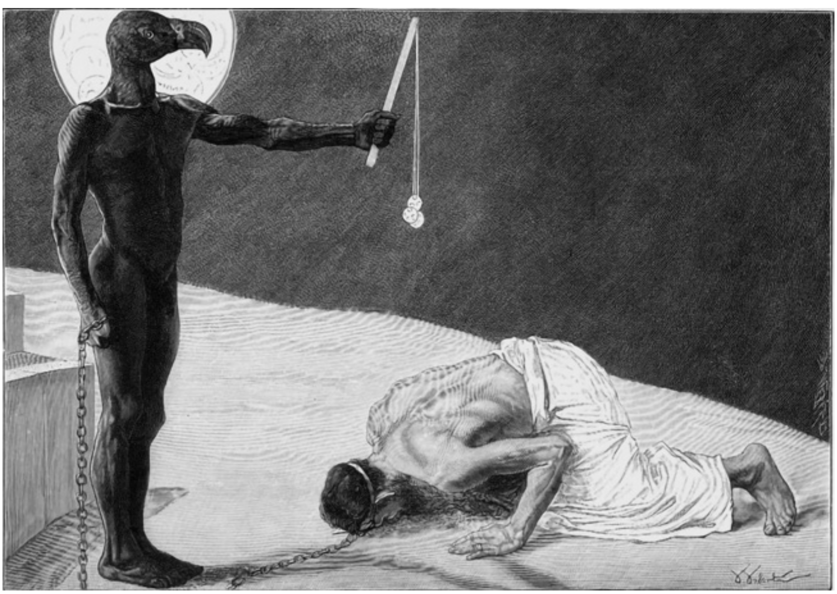
Från artonhundratalet har några slagord lättat, och jämte Mesliers, blivit bevingade. Från *Gud och staten*: ”Där Gud är herre är människan slav.”[94] Och efter den 1880-talstidskrift som gavs ut av Louis Auguste Blanqui, själv i och för sig ingen anarkist men väl revolutionär: ”Vare sig Gud eller härskare” (”Ni Dieu ni Maître”), mest känt måhända som ”No Gods, no masters”.[95] Under mellankrigstiden fick denna sorts anarkistiska kritik av gudsidén ett uppsving i och med Rudolf Rockers uppmärksammade *Nationalism och kultur* (*Nationalism and culture*, 1937; på svenska 1949–50).[96]

Oaktat de omtalade konflikterna i Första internationalen mellan å ena sidan Bakunin och de anarkister som såg ett rent och skärt förtryckarinstrument i statsmakten och, å andra sidan, Marx och de socialister som av strategiska skäl ville erövra parlamentarisk representation, hörde synen på religion knappast till tvistefrågorna. Efter att anarkisterna uteslöts ur Första internationalen 1872 blev dock deras socialismvariant mer och mer marginaliserad. Och har så förblivit.

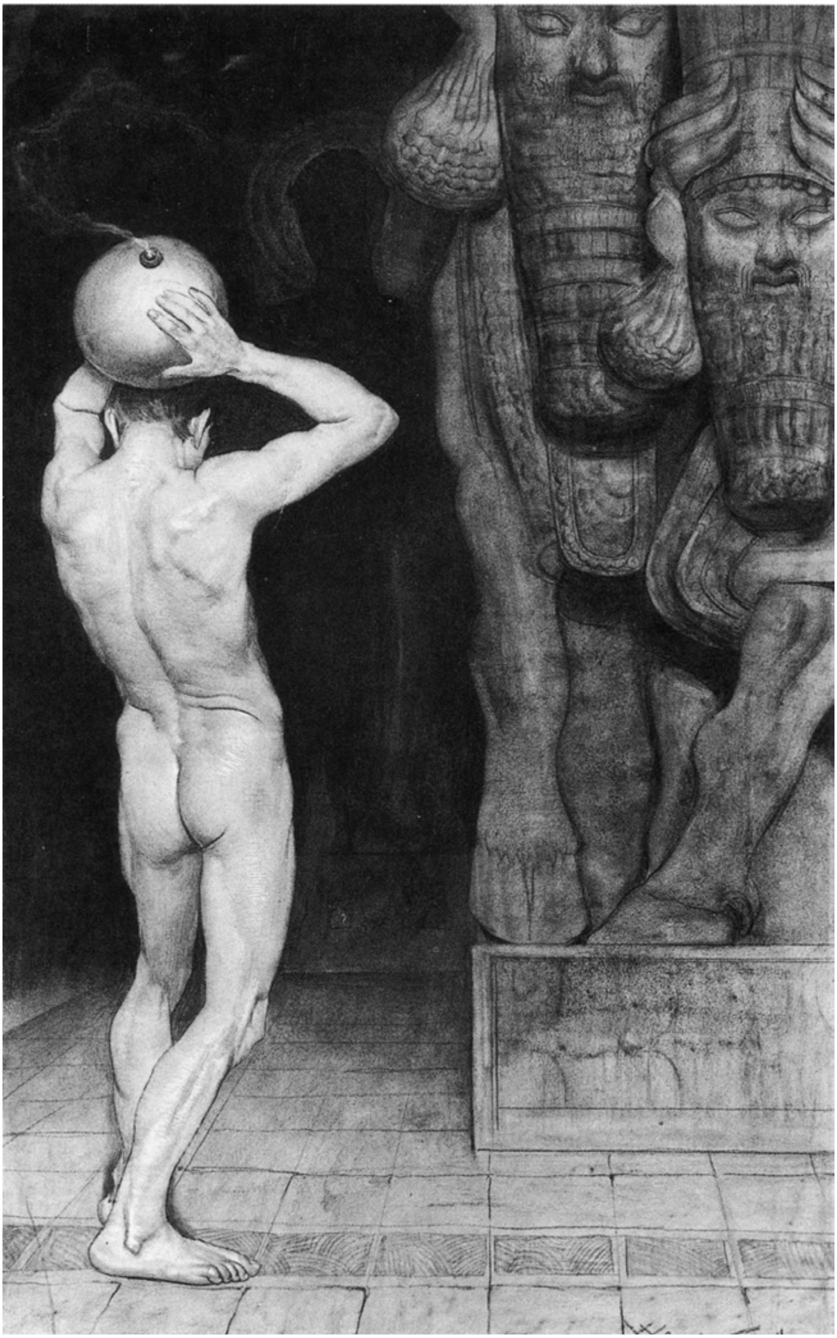
Möjligen är det just marginaliseringen – och därmed avståndet till den reella makten, vilket inte sällan innebär en frestelse att sluta oheliga allianser – som fört med sig att antiklerikalism och ateism har förblivit mer

framträdande inom anarkismen än inom övrig socialism, med bolsjevism och maoism som möjliga undantag. Kanske vore det märkligt att förvänta sig mjäkig fördragsamhet med svartrockarnas predikningar om det dygdiga i att folk är anspråkslösa och fogliga när man, som många av det sena artonhundratalets och tidiga nittonhundratalets anarkister, är militant revolutionär, våldsromantiker och anhängare av ”handlingens propaganda”. Men förklaringen till anarkismens religionsfientlighet kan nog annars sökas i det faktum att det är i de katolska länderna Italien och Spanien som anarkismen varit starkast inom arbetarrörelsen, även om det också funnits starka revolutionära anarkistceller i Ryssland (nihilisterna) och i Förenta staterna (Industrial Workers of the World).

Kända eller ökända är de spanska anarkisternas antiklerikala och ateistiska attacker mot kyrkan, prästerskapet och klosterordnarna i samband med den kristna högerns och fascisternas revolt mot den spanska republiken 1936, vilket ledde till det blodiga och ideologiskt förtätade spanska inbördeskriget. Fotografier på när anarkistisk och syndikalistisk milis



Två gravyrer av verk av Sascha Schneider (mest känd för omslagen till Karl Mays omättligt populära västernromaner): ovan ”Mammon och slaven” (1896) och på nästa sida ”Anarkisten” (1894).



beskjuter en Jesus-staty, ställer ut mumifierade nunnor och skändar helgonbilder och kyrklig parafernalia har för alltid misskrediterat socialismen i dess motståndares ögon.[97]

De militant gudlösas förbund – bolsjevikisk ateism

Sedan Andra internationalens dagar (1889–1916) bekände sig de ledande socialdemokratiska teoretikerna till marxismen. Den intellektuella vänstern i Ryssland läste Feuerbach, Marx, Engels och Darwin, liksom positivistiska empirister, särskilt Ernst Mach och Richard Avenarius.[98] Genom en sammansmältning av det ateistiska och religionsfientliga draget i delar av socialismen med tidens starka vetenskapstro (se nedan) blev marxismen i Ryssland tydligt antikristen. I framtidens samhälle skulle inte människorna behöva den religiösa käppen att stödja sig mot eller den religiösa snuttefilten att hålla i.

Ett exempel på den hårda religionskritiken kan vi hämta från Nikolaj Bucharins och Jevgenij Preobrazjenskijs mycket spridda *Kommunismens ABCD* (*Azbuka kommunizma*, 1920; på svenska 1921):

> ”Religion är opium för folket”, sade Karl Marx. Kommunistiska partiets uppgift är att förtydliga denna sanning för de bredast lagren av arbetets massor. Partiets uppgift är att energiskt bibringa hela den arbetande massan, även dess mest efterblivna element, denna sanning: att religionen alltid har varit och intill denna dag är ett av de mäktigaste vapen i förtryckarnas händer till upprätthållandet av ojämlikheten, utsugningen och de arbetandes slaviska lydnad.[99]

Författarna menar att religion är ”varken teoretiskt eller praktiskt förenlig med kommunism”.[100] Med detta menar de att religionens bild av verkligheten hindrar människan i hennes kamp för överlevnad helt enkelt eftersom gudomliga ingripanden, magiska krafter och vidskepelsens omständigheter inte föreligger. Sådana föreställningar står i strid med vetenskapen och därmed med den teknologi som kan underlätta för människorna att få mat på bordet. Också den religiösa ”praktiken” sätter pinnar i hjulet för människans framsteg. Kyrkan är ett aber:

> Enligt den kristna katekesen representerar den kristna kyrkan ett samfund troende förenade av samma tro, sakrament etc. För kommunisten är kyrkan ett samfund av bestämda inkomstkällor på bekostnad av de troende, deras okunnighet och obildning. Ett samfund förbundet med andra utsugares (godsägares, kapitalisters) samfund staten, och som hjälper denna att hålla de arbetande massorna nere samt självt får hjälp och understöd av denna stat.[101]

I denna antiklerikala anda och i kölvattnet av ryska revolutionen bildades De militant gudlösas förbund (Sojúz voínstvujusjtjich bezbózjnikov), den mest kraftfulla ateistiska organisation som den socialistiska arbetarrörelsen härbärgerat, aktiv mellan 1925 och 1942.[102] Stats- och kultursekularism var förstås självklara ståndpunkter. Filosofisk, historisk och vetenskaplig kritik av religion stod också på programmet. I förbundets publikationer, framförallt tidningen *De gudlösa* (*Bezbozjnik*), blandades medveten blasfemi med att reliker avslöjades som bedrägerier och förslag framfördes på vettigare användning av kyrkobyggnaderna. I Leningrad öppnades 1932 Museet för religionshistoria och ateism med utställningar om världens alla religiösa, magiska och vidskepliga konstigheter och dumheter.

De gudlösas publikationer bestod även av positiva eller uppbyggliga texter såsom populärvetenskapliga artiklar, upplysningar om moderna hygienregler och vetenskapliga väderprognoser.[103] Även om det finns belägg för att vanliga arbetare hellre läste äventyrsromaner och romantiska historier än studerade ateistiska pamfletter, vann på så sätt uppfattningen att en äkta socialist inte bara är sekularist och antiklerikal, utan också naturalist och vän av vetenskapen, mark.[104]

Andra världskriget medförde en strategisk allians mellan den sovjetiska staten och den ortodoxa kyrkan med syfte att rädda Ryssland undan nederlag och undergång.[105] Nationalismen blev det gemensamma klistret. Faktiskt hade metropoliten Sergius, sedermera patriark av Moskva och hela Ryssland, redan 1927 svurit den sovjetiska staten trohet. Ett mycket kontroversiellt beslut.

Den reella kommunistiska religionspolitiken formades under Stalin på 1930-talet. Den hade enligt sociologen Richard Madsen sex element.[106] De var: 1) grundlagsstadgad religionsfrihet; 2) ta ifrån de dominerande religiösa institutionerna deras rikedomar, förhindra dem att undervisa och ägna sig åt välgörenhet och avgränsa deras verksamhet till det rent liturgiska; 3) anklaga religiösa ledare för kontrarevolutionär verksamhet och avsätta eller avrätta dem; 4) ersätta ledarna med nickedockor; 5) gynna religiösa minoriteter som stödjer det kommunistiska styret och som kritiserar den dominerande religionen; 6) attackera de religiösa minoriteterna. Denna strategi spreds sedan när den kommunistiska rörelsen blev global och användes sålunda både i ortodoxa och katolska länder i Östeuropa och i bland annat Kina och Tibet. Efter kriget, under Nikita Chrusjtjovs period vid makten 1953–64, återkom den militanta förföljelsen. Kyrkor konfiskerades, heliga platser stängdes och föräldrarnas rätt att ge sina barn religiös undervisning försvårades.



Illustration av Michail Michajlovitj Tjeremnych ur den sovjetiska abc-boken *Antireligioznaja azbuka* från 1933 (”Antireligiös ABC”). En rabbin, en ortodox präst, en mulla och en katolsk präst spyr ur sig sin rappakalja över den lille bolsjeviken som iklädd Röda arméns nya ”icke-europeiska” uniform går oberörd förbi.





Överst: Affisch av Michail Michajlovitj Tjeremnych (1939) där moderna sovjetiska ungdomar betackar sig vidskepelse. Nedanför: Affisch av Michail Rabinovitj från 1930 där den moderna sovjetiska traktorn kraftfullt kör över religiösa ledare och kulaker: ”Kampen mot religion är kampen för socialism.”

Under 1960-talet blev det svårt för östeuropeiska marxister att förklara varför, givet att människor nu levde i ett socialistiskt samhälle, religion inte hade tynat bort.[107] De programmatiska ateisternas strategier nagelfors. Samhällsvetare inkallades. En slutsats kom att handla om vikten av att stärka och vidareutveckla de sekulära ritualerna och om att skapa konkreta livsmål åt medborgarna. Vetenskapliga framsteg gavs nu en mer tydlig existentiell mening, ytterligare stärkt av kalla krigets rivalitet med det kapitalistiska väst. 1963 instiftas dessutom Institutet för vetenskaplig ateism (Institut nautjnogo ateizma) för att utveckla ”den vetenskapliga ateismen” som det sovjetiska samhällets ideologi.[108] Liknande institutioner instiftades därefter i övriga öststater, med Albanien som bäst i klassen vad gällde antireligiös ideologi. Kurser i ”vetenskaplig ateism” blev också återkommande inom den högre utbildningen.[109] Under 1970- och 80-talet blev ånyo förbindelserna mellan stat och kyrka bättre och bättre i många av de diktaturkommunistiska länderna i Östeuropa.[110] Många personer, även präster, ansåg nu att det inte förelåg något hinder för att samtidigt vara en god sovjetmedborgare och en god kristen.

Trots de senaste trettio åren av ”kontrarevolution” (om man nu inte som anarkisterna och trotskisterna anser att kontrarevolutionen påbörjades redan med Lenin respektive Stalin) och en kyrkopolitik som främjar rysk-ortodoxa kyrkan, har ännu på 2020-talet sekulära ideal relativt starkt stöd i Ryssland liksom i andra före detta ”folkdemokratier”.[111]

Under 1950-talet, parallellt med det hårdnande klimatet i Sovjetunionen, frångick Kinas kommunistiska parti den sekulära hållningen; tempelegendomar konfiskerades och prästerskap attackerades.[112] Antalet munkar och nunnor i landet minskade kraftig. Inte minst påverkade detta Tibet. Det ohyggligt misslyckade stora språnget (1958–62) ledde till en pånyttfödelse av kinesisk folkreligion.[113] Detta fick i sin tur Mao att uppmuntra till nya angrepp på tempel och kloster. Konfucius grav skändades av rödgardister; en kampanj mot gammaldags, påkostade begravningar inleddes där de kritiserades som ett arv från konfucianismen och som ”feodal vidskepelse”.[114] 1980-talet innebar en försonande kursändring. En del religiösa egendomar lämnades tillbaka, präster i fångenskap frisläpptes och en religiös förnyelse genomfördes i de flesta religioner i Kina. Nu under Xi Jinping heter det att kineserna bör återvända till ”klassikerna” som ett alternativ till ytlig kommersialism.

Fransk positivism

Idén med ideologi

År 1796 myntar upplysningstänkaren Antoine Destutt de Tracy (1754–1836) termen ”ideologi”. För vår tids statsvetare betyder termen ungefär ”en bestämd mix av politiska idéer”; för kulturforskarna ”en underliggande kulturell grammatik”; för marxisterna ”en uppsättning försanthållanden som beslöjar sakernas sanna tillstånd”. Destutt de Tracy och hans krets definierade emellertid termen mer i linje med ordledens etymologier. Då betyder ordet snarast ”förnuftiga utsagor om idéer”. Inspirerad av upplysningens vetenskapstroende hållning hyste Destutt de Tracy förhoppning om att man utifrån människans biologiskt bestämda sinnesintryck systematiskt skulle kunna studera hur hjärnan producerar idéer. ”Ideologi är en del av zoologin.”[115] Sådana studier borde i sin tur, tänkte sig Destutt de Tracy och hans vänner i sällskapet La société des idéologues, indikera vilka idéer som är korrekta och som följaktligen borde ligga till grund för bland andra moraliska, politiska och nationalekonomiska ställningstaganden.

Destutt de Tracy hade läst ovannämnda *Origine de tous les Cultes, ou la Religion universelle* av Dupuis och lärt sig att religion ursprungligen var ett slags primitivt försök till vetenskapliga förklaringar.[116] Därav drog han slutsatsen att religion kan ersättas och som vän av upplysningen välkomnade han den försvagning av kyrkans inflytande över landet och själarna som revolutionen förde med sig. Snart förskräcktes han emellertid av pöbelns besinningslöshet, makthavarnas irrationalitet och skräckväldets terror. Ju mer han förfärades, desto mer stärktes drömmen om att med hjälp av de ”ideologiska” studierna ta fram ett alltigenom rationellt idésystem som skulle kunna utgöra en handbok i korrekt statskonst.

I det mest förvirrande revolutionära kaoset tog alltså Destutt de Tracy och hans liberala vänner på sig uppgiften att hålla fast vid rationalistiska och scientistiska upplysningsideal. Detta trots att kontrarevolutionens främsta propagandister utmålade just dessa ideal – tillsammans med den okristna hybris som sades vara dess verkliga, orm-inspirerade kraftkälla – som orsaken till den förödande blodsutgjutelsen.

Tanken att vetenskapen kan ligga till grund för politiska beslut och samhällsbyggande låter för de flesta helt rimlig så länge det handlar om att med vetenskapliga metoder ta fram till exempel demografisk statistik eller lyssna på medicinska upplysningar om folkhälsa. Mer tveksamma blir folk om de hör att det scientistiska angreppssättet också är tänkt att ligga till

grund för en hel ideologi, det vill säga för en lära som många skulle hävda i grund och botten baseras på etiska och existentiella värderingar.

Uppfattningen att värderingar inte bara är uttryck för subjektiva sinnesrörelser (”Döda är fel!” betyder bara ”Jag gillar inte att folk dödar.”), utan är utsagor som kan bedömas med hjälp av förnuftet, har visserligen varit betydligt mer omhuldad förr än den är idag. Men även då har de filosofiska argumenten för värderingarnas förnuftiga, och potentiellt vetenskapliga, objektivitet nötts mot verklighetens kaos av intressekonflikter, känslor och impulser.

Trots de konkreta vardagliga svårigheterna att tro på möjligheterna att vetenskapligt bevisa vilka värderingar, och därmed vilka politiska idéer, som är korrekta, attraherade idén många intellektuella under sjuttonhundra- och artonhundratalen. En av nyckelpersonerna i att föra vidare drömmen om att ersätta det hopkok av godtycke, gissande och vidskepelse som dittills varit allenarådande i statskonsten med sund vetenskap var en av socialismens första stora profeter.

Saint-Simon och den nya kristendomen

Claude Henri de Rouvroy, greve av Saint-Simon (1760–1825), kände en djup vördnad för vetenskapens framsteg.[117] Likt en rad upplysningsvänner (Locke, Condillac, Condorcet, Destutt de Tracy och *les idéologues*) ville han ge vetenskapen och vetenskapsmännen en mer framträdande roll i samhällsbyggandet. Han tänkte sig dessutom att den vetenskapliga blicken och metodiken borde söka sig till nya jaktmarker. Under intryck av naturvetenskapens och teknologins framsteg, den framväxande brittiska nationalekonomin (den politiska ekonomin) och tysk historiemetafysik, började Saint-Simon skissa på en världshistoria där historien drevs framåt av människans uppfinningar, ny teknik och de människor som arbetar med denna nya teknik. Om naturens lagar kunde avtäckas borde väl också lagarna för och drivkrafterna bakom den mänskliga historien och de mänskliga relationerna kunna beskrivas och förklaras? Det är ett projekt som kan minna om Hegels försök att skriva världshistoria, men där dennes idealism, där historien är historien om ”världsandens” utveckling, har ersatts av en historia där vetenskap och teknik är de yttersta drivkrafterna.

I Saint-Simons samtid var de som arbetade med den modernaste teknologin industriarbetarna. Det var således industriproletariatet som i närvarande stund innehade den historiska nyckelpositionen. Och liksom tidigare i historien fanns det en annan klass av människor som bromsade

utvecklingen. Trots sin stora teknikoptimism var Saint-Simon inte blind för den ojämlikhet som blev resultatet av att några ägde produktionsmedel och andra inte. I alla klassamhällen parasiterar de ägande ”lättingarna” på de egendomslösas slit. För att hejda detta borde arvsrätten förbjudas. Genom att instifta sådana progressiva lagar skulle de gamla bördsprivilegiernas värld utplånas, förklarade greven, och ett nytt samhälle som stimulerade meritokratiska likväl som kooperativa initiativ skulle i dess ställe blomstra. De två förklaringsmodeller över historiens drivkrafter som sedermera har blivit (i viss utsträckning konkurrerande) grundbultar inom marxismen – utveckling drivs framåt av teknikutveckling (väderkvarnen föder feodalismen, spinning jenny industrialismen) och utveckling drivs framåt av klasskamp – existerade sålunda båda hos Saint-Simon.

Det faktum att Saint-Simon var en av de första tänkarna som pekade ut ägandet av produktionsmedlen (jorden, verkstäderna, redskapen, fabrikerna och maskinerna) – och därmed relationerna mellan klasserna – som den grundläggande drivkraften i historien och den verkliga maktfaktorn i samhället, gör honom till en av socialismens pionjärer. Han rörde sig också under en period i kretsen runt Bonneville, Maréchal och Babeuf vilka förespråkade nödvändigheten av en andra, social revolution.[118] Likafullt ledde hans teknikoptimism och beundran för vetenskaplig nyfikenhet honom bort från radikal populism och han kom istället att hylla meritokratisk tävlan och företagsamhet.

Men inte ens en tämligen ortodox anhängare till sjuttonhundratalets upplysning som Saint-Simon var opåverkad av de postrevolutionära stämningarna: försvaret för religiositetens värde, idén att varje samhällsbygge kräver en integrerande samkultur och tron att ett prästerskap behövs i varje samhälle.[119] Redan i sina tidiga skrifter hade Saint-Simon argumenterat för att samhället bör ledas av ett vetenskapligt-andligt prästerskap och att en kult runt historiens stora vetenskapsmän, som Newton, borde instiftas.[120] Inte olikt Platons utopiska idéer, som var i schvung bland den franska intelligentian, såg han för sitt inre ett framtida samhälle lett av de smartaste, av uppfinnare, teknologer och företagare. En upplyst elit borde alltså styra, inte en massa franska svensson.

1825, året han avled, utkom Saint-Simons inflytelserika *Nouveau christianisme*. I boken överger han sin ungdoms materialism och understryker värdet av att bevara kristendomen, men saluför samtidigt en hård antiklerikalism: såväl påvar som protestantiska reformatorer anklagas kraftfullt för kätteri.[121] En reformation av den förhandenvarande kristendomen är av

nöden om den ska kunna passa in i samtiden. Dogmerna måste komma i samklang med modernt vetande. Tiden då man lär ut att världen skapades på sju dagar och att jorden är universums mitt måste vara förbi. I *Nouveau christianisme* hävdar Saint-Simon att den nya kristendomen kommer att göra vetenskapsmännen, konstnärerna och arbetarna till samhällets ledare eftersom det är de, inte det gamla prästerskapet, som sitter inne med ”helig kunskap”.[122]

Kristendomen måste passa tiden också så till vida att ”den nya kristendomen” måste predika en sund, modern moral – moralen är det mest grundläggande.[123] En sådan finns redan kvintessentiellt i evangeliernas kärleksbudskap. ”I den nya kristendomen kommer all moral att härledas direkt ur den här principen: ’Människorna bör behandla varandra som bröder [*frères*]’.”[124] Dessvärre har förmågan till broderlig kärlek avtagit i modern tid och den gyllene regeln glömts bort (”Allt vad ni vill att människorna skall göra för er, det skall ni också göra för dem.” Matt 7:12). Om i fall att denna reformerade kristendom – där broderskärleken är hjärtat, navet och drivkraften – skulle kunna etableras i Frankrike och världen runt, kommer samhällets olycksbarn att lyftas ur sin fattigdom, utan att en revolution, med allt vad det innebär, måste genomföras, menade Saint-Simon.[125]

I framtiden hägrar mänsklighetens fullkomnande, vilket förstås bland annat innebär det fullständiga avskaffandet av fattigdom och nöd. De stora hindren för att nå Utopia är den exploaterande klassen, ett hårt konkurrenssamhälle där alla bara tänker på sitt samt egoistisk individualism i allmänhet. De hindren bryts inte ner av upplysningens kalla materialism och ateism, utan av den sanna kristendomen pånyttfödd.

Saint-Simons funderingar runt en ny kristendom ligger helt i linje med Rousseaus tro på behovet av samkultur (”medborgarens religion”). Med existentiella känslor, religiösa erfarenheter och mystika upplevelser har den mycket lite att göra. Historikerna Frank E. Manuel och Fritzie P. Manuel anser ”den nya kristendomen” vara så beräknande nyktert moralistisk, och så avlägsen från traditionella religiösa sentiment, att den faktiskt inte alls bör benämnas ”religion”.[126] Det är en bedömning som inte delades av Saint-Simons anhängare. Runt greven och hans skrifter uppstod nämligen en imponerande rörelse, *église saint-simonienne* eller *religion saint-simonienne*.[127]

Ledarna för rörelsen, *les pères suprêmes*, Saint-Amand Bazard (1791–1832) och Barthélemy-Prosper Enfantin (1796–1864) såg sig som ”apost-

lar" för en ny världsåskådning.[128] Med hjälp av olika mystiska metoder började de till och med att söka efter andliga budskap i mästarens texter.[129] De fann då att hyllandet av Gud, Människan och Världen eller Det oändliga, Jaget och Icke-Jaget var helt centrala för Saint-Simons lära. Enligt Bazard skulle det nya socialistiska samhället bli "en ny teokrati", ett samhälle som kretsade runt en mäktig religiös institution ledd av vetenskapspräster som garanterade framsteg och att alla levde i endräkt i en enda stor allomfattande sammanslutning eller brödraskap (*association universelle*).[130] I andan av direktoriets teofilantropi ordnade saintsimonisterna med högtider och ceremonier.[131] Trots det romantiska och religiösa inslaget dominerades *église saint-simonienne* av teknologistudenter, ingenjörer och andra högutbildade personer.[132] Och trots det religiösa anslaget var den humanistisk, bejakade kroppslig sinnlighet, friare umgängesformer och kvinnoemancipation.[133]

När saintsimonismen tog fart på allvar från 1825 till 1845, och då populariserade ordet "socialism", hade dock reaktionens stämningar gripit tag i många fransmän; katolsk väckelse, andlighet och medeltidsromantik var *en vogue*. Som så ofta har varit fallet dras även politiska motståndare med i trender initierade av motståndarlägret (under mellankrigstiden såg fascister ut som arbetarklasshjältar, moderater såg på 1970-talet ut som hippier). Runt tiden för julimonarkin var det vänsterflygeln, tidigare draperad i klassicistiska former, som förfördes av motståndarnas estetiska och filosofiska preferenser. Men om jag inte bedrar mig, landade saintsimonisterna i en blandning av upplysningens klassicism och nya romantiska och exotiska stilar. I alla fall är det så jag uppfattar deras religiopolitiska uniformer, en fortsättning på revolutionens idé om en allmän klädreform (se nästa sida för exempel).

Saintsimonismen fick inte bara stort inflytande på formerandet och begreppsliggörandet av socialismen, utan också för tidens framstegs- och teknikoptimism i allmänhet. Den ledde bland annat till grundandet av flera polytekniska högskolor och till byggandet av Suezkanalen. De utopiska visioner av högteknologisk kommunism som vi möter i Cabets Ikarien (med musik till sjukhussalarna via "en osynlig maskin"), i Edward Bellamys framtida Boston och på Aleksandr Bogdanovs röda stjärna Mars är avkommor till saintsimonismens teknikoptimism.[134]

Hyllandet av ny teknik, ingenjörer och entreprenörskap skavde emellertid lite mot den inslagna vägen mot en ny etisk kristendom. Det innebar spänningar som med tiden splittrade rörelsen. En mer sekulär riktning

utvecklades av Bazard, från 1821 ledare för den franska grenen av carbonarinätverket. I olika varianter spreds sedan de saintsimonistiska idéerna till länder såsom Storbritannien, Ryssland och Sverige.[135] Den allra första försynta våg av socialism som nådde kungariket Sverige var faktiskt saintsimonistisk. I tidningen *Medborgaren* publicerades under 1830–1831 artiklar översatta från den franska saintsimonistpressen. Förmodligen är Per Götreks introduktion till Saint-Simons lära från 1831 – *Framtidens religion uppenbarad af Saint-Simon*, med ny upplaga 1833 under titeln *Saint-Simons religions-lära* – den allra första boken som på svenska talar för socialism. Störst profet blev Saint-Simon emellertid i sitt hemland.





Två teckningar av ”Fader” Barthélemy-Prosper Enfantin i saintsimonistisk dräkt. Vid teckningen till höger tituleras han som ”Chef de la Religion St. Simonienne”. Berömd är den speciella väst som saintsimonisterna designat så att man måste ha hjälp för att kunna sätta på sig den. Så glömmer man inte bort att man i grunden är en beroende varelse.

Comte och den positivistiska religionen

För det typiska upplysningstänkandet, Voltaires eller Diderots tänkande, var prästernas predikningar och dogmer pinsamheter och olustigheter. Den ikoniske representanten för denna ”kunskapsregim” var en medeltida inkvisitor som pinar och bränner på bål genier som Galileo Galilei och Giordano Bruno. Med viss gudstro klädsamt bibehållen, för att inte underminera den moraliska fostran och som svar på frågor om världens yttersta orsak, föresatte de sig att ersätta teologi och vidskepelse med vetenskap. Uppslagsverket *Encyclopédie* (1751–80) är förstås det epokgörande monumentet över den strävan.

I och med Dupuis *Origine de tous les Cultes* (1795), med dess teori om att alla religioner går tillbaka på dyrkan av solen, öppnade sig emellertid ett annat, men lika upplyst, sätt att se på religion. I lite olika varianter – de religiösa myterna handlar i grund och botten om zodiaken, månen, blixten, jordens fruktbarhet etcetera – kom teorier liknande Dupuis att dominera artonhundratalsförståelsen av religion, eller i alla fall av andra människors religion. När religionsforskningen grundläggs som vetenskap i och med Müllers *Inledning till den jemförande religionsvetenskapen* (1873) sker det genom att han med hjälp av filologiskt noggranna studier anser sig bevisa teorin att de myter som möter läsaren av forntida texter egentligen är allegorier över solens födelse och död.

Till skillnad från den äldre generationen upplysningsvänner, menar inte Charles-François Dupuis, Max Müller, Adalbert Kuhn, Wilhelm Mannhardt och de andra forskarna inom den så kallade naturmytologiska skolan att de historiska religionerna är mer eller mindre tokeri.[136] De ser dem istället som lite tafatta försök av primitiva människor att försöka greppa och påverka en på många sätt obegriplig värld. Om, med de hegelianska marxisterna Max Horkheimers och Theodor W. Adornos ord från *Upplysningens dialektik*, ”redan myten är upplysning”, då har religion ett slags kognitiv kärna.[137] Visserligen något falskt, men likafullt något som vill kunskap. Och vad hindrar då att religionen istället för att byggas runt en kognitiv men falsk kärna, som en ny samkultur danas runt en sann uppfattning av världen?

Från och med flerbandsverket *Cours de philosophie positive* som började utkomma 1830 och sedan kom i många utgåvor, tog sig Auguste Comte (1798–1857), en gång Saint-Simons sekreterare, för att bevisa hur historien de facto redan håller på att utveckla sig bort från de ”teologiska” och ”metafysiska” stadierna. Under dessa stadier försöker människorna förstå

och greppa naturen med hjälp av gudar och abstraktioner. Nu står det "positiva" stadiet för dörren. Under det stadiet kommer vetenskapliga kunskaper äntligen att få oss att hantera och omskapa naturen efter våra behov. Med Comtes upptäckt av denna historiska utveckling – "lagen om de tre stadierna" – började Destutt de Tracys och Saint-Simons uppslag få konkret form. En ny vetenskap låg dessutom i startgroparna: sociologi, ett hybridord Comte själv hittade på. Genom att skapa ett enhetligt systematiskt vetande om samhället och dess utveckling skulle denna nya disciplin lägga grunden för social harmoni.[138]

Men även Comte tog intryck av tidens katolska väckelse och drömde som många andra om en andlig pånyttfödelse av västerlandet.[139] Comtes lära har till och med karaktäriserats som "pseudokatolsk", men då som en "katolicism utan kristendom".[140] För Comte framstår Gud först och främst som ett begrepp som har tillkommit för att förklara naturfenomen. Med naturvetenskapens framåtskridande blir detta teologiska begrepp obsolet.

Senare i livet började emellertid Comte tro att religion kanske inte bara är en förklaringsdiskurs, utan också något som berör hjärtat, känslolivet. Som ett medium för att förena den positiva vetenskapen med känslor som är avgörande för den sociala sammanhållningen behövs religion fortfarande.[141] Eftersom religion sålunda har en funktion att fylla även under det positiva stadiet som mänskligheten är på väg att träda in i, väljer Comte att föreslå instiftandet av en rationell religion, en religion liknande den i Cabets Ikarien. Den skulle vara, med en annan av Comtes neologismer, en sociolatri, en dyrkan av samhället. Det centrala elementet i denna samhällskult var den rituella vördnaden för de betydelsefulla avlidna föregångarna, hjältarna som lagt grunden för sant vetande och för ett gott samhälle.

Tanken att religion handlar om dyrkan av stora män var gångbar under artonhundratalet. Exakt vilka de imponerande männen var kunde variera. Det kunde handla om moraliska förebilder som martyrer och helgon; om genialiska filosofer, forskare och konstnärer; om patriarkala förfäder som grundat ett folk, en stad eller en nation; om kulturheroer som bibringat mänskligheten föda, eld, redskap och vapen eller om krigiska och äventyrliga hjältar. Det fanns de som likt Comte ville vitalisera den urgamla kulten av dessa stora män. Det mest berömda bidraget till det projektet är Thomas Carlyles *On heroes, hero-worship, and the heroic in history* (1841). Efter Carlyles succébok skrevs det teoretiska böcker som förklarade att all kult egentligen går tillbaka på riter runt döda män som har förändrat his-

torien – och alltså inte på uppenbarelser, men inte heller på försök att tolka naturfenomen. Kulten av hjältar är en motiverande tanke bakom inflytelserika verk som antikhistorikern Numa Denis Fustel de Coulanges *Staten i forntiden* (*La cité antique*, 1864; på svenska 1872), socialdarwinisten Herbert Spencers *Principles of Sociology* (1876–1896), psykoanalytikern Otto Ranks *Der Mythus von der Geburt des Helden* (1909), Sigmund Freuds *Totem och tabu* (*Totem und Tabu*, 1913; på svenska 1995), hobbyantropologen Lord Raglans *The hero. A study in tradition, myth and drama* (1936) och jungianen Joseph Campbells *Hjälten med tusen ansikten* (*The hero with a thousand faces*, 1949; på svenska 2011).[142] Som så ofta i historien är det inte lätt av avgöra vad som kom först, men i det här fallet är det nog rimligt att säga att vi först ser uppstigandet av kejsar Napoleon, därefter kulten av honom (alla Napoleon-byster), därefter den kulturpolitiska idén om nyttan med en sådan kult och slutligen de teoretiska och historiska studierna runt hjältemyter, hjältekult och förfäderskult.

I vilket fall som helst kan tanken att vördnaden eller dyrkan av signifikanta anfäder är religionens innersta väsen – en tanke som alltså var omhuldad av så olika tänkare som Fustel de Coulanges, Spencer och Freud – ha fungerat som ett slags övergångsobjekt från artonhundratalets paradigm att religionens objekt är naturen, till nittonhundratalets paradigm att det är samhället.

På samma sätt som saintsimonismen klövs i en religiös och en mer rationalistisk och scientistisk gren, drogs Comtes positivism isär. Den religiösa grenen kom att bli känd som mänsklighets- eller humanitetsreligionen (på franska *religion de l'humanité*, engelska *religion of humanity*) eller positivistkyrkan (*église positiviste*). Med tiden utvecklade den sig till en fullfjädrad religion med ritualer och en egen kalender där månaderna hette sådant som Dante, Gutenberg och Shakespeare. Decennierna runt 1860–1880 fick denna nyreligiösa rörelse ett stort inflytande runt om i västvärlden, inte minst i Storbritannien där den frambringade socialistreligiösa idéer (se kapitel sex).[143]

Ett engelskt sällskap för socialism och livsreform kallat Det nya livets sällskap eller gille (Fellowship [Guild] of the New Life) drack också rikligt ur positivismens och mänsklighetsreligionens brunn.[144] Det ombildades 1884 till den viktiga föreningen och tankesmedjan Fabian Society. Fabianernas celebra medlemmar – däribland Sidney och Beatrice Webb, Edward Carpenter, Havelock och Edith Ellis, H.G. Wells, Annie Besant,

George Bernard Shaw, Virginia Woolf och Walter Crane – delade en grundläggande tro på att vetenskapliga studier ger material åt rätt politiskt agerande. Den tron var huvudorsaken till grundandet av det berömda London School of Economics 1895.

I Frankrike bildas ungefär samtidigt De positivistiska proletärernas krets (Cercle des prolétaires positivistes), som blev en del av Första internationalen. I Sverige sker ungefär samtidigt ett närmande av positivismen till, om inte socialism, så i alla fall till tidig liberal arbetarrörelse. 1880 grundar nämligen Anton Nyström, författare till det positivistiska opuset *Allmän kulturhistoria eller det mänskliga lifvet i dess utveckling* (i sex volymer 1886–1892), Stockholms arbetareinstitut. Syftet med institutet (vars symbol var en passare och vinkelhake) var att utgöra ett centrum för bildning och utbildning. Genom att höja arbetarnas kulturnivå skulle deras villkor sakta men säkert förbättras och deras rättigheter tillerkännas dem.

Som religion i egen rätt blev positivistkyrkan kortlivad. Ett Mänsklighetens kapell står kvar i Paris, någon församling lär fortleva i Brasilien, vars flagga ännu bär spår av den positiva läran (”Ordem e progresso”), och möjligtvis i Indien. Medan mänsklighetsreligionen sålunda tynade bort blev positivismen i mer allmän bemärkelse, som övertygelsen om det vetenskapliga tänkandets överlägsenhet och frälsande förmåga, så allt överskuggande att den nästan blev osynlig. Först i och med livliga intellektuella debatter har den fått klarare kontur (idealism versus positivistisk renanism; nykantianism versus logisk positivism; hegeliansk versus ortodox marxism och så vidare).

Durkheim och samhällsvetenskaperna

Kan vetenskapliga studier av människan hjälpa politiska makthavare att fatta rätt beslut? I tysktalande länder dominerades under artonhundratalet studiet av människan av kulturvetenskap eller ”andevetenskap” (*Geisteswissenschaft*). I den mån man tänkte sig att denna forskning inte bara var fascinerande för den enskilde personen, utan också hade gynnsamma samhällseffekter, rörde det sig om indirekta effekter såsom högre bildningsnivå, ökad förståelse för avancerade kulturformer, mer språkkunnighet och vidsyntare medborgare. I Frankrike blev istället samhällsvetenskapen den mest dominerande formen av människostudier. Jorden var plöjd och besådd av Destutt de Tracy, Saint-Simon, Comte, Renan och andra. En av de mest märkvärdiga plantorna som kom att växa där var Émile Durkheim (1858–1917).

Durkheim är berömd som grundare av sociologin, den mest samhällsvetenskapliga disciplinen av alla samhällsvetenskaper. Läser man noggrant i hans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) ser man att Durkheim vill mer med sin sociologi än att bara beskriva människornas religiösa liv mot bakgrund av samhällsutvecklingen.[145] Likt sina galliska föregångare tänker han att sociologin ska bli en ny lära som kan lägga den vetenskapliga grunden för en ny samkultur. Sociologin kan enligt Durkheim bli för den nya progressiva samkulturen vad teologin var för religionen.

Religionsvetaren Ivan Strenski menar så att det intellektuella projekt som Durkheim ytterst brann för syftade till att producera ”en sekulär ideologi” eller ”en nationell nyreligion”.[146] Romanisten Michèle H. Richman hävdar på liknande sätt att Durkheim och forskarna runt honom (Henri Hubert, Marcel Mauss, Robert Hertz) ansåg att ”sociologin måste ta religionens plats”.[147] Tack vare sociologin – samhällets vetenskapliga självreflektion – kan en ny samkultur bli en religion som är medveten om sitt sociala ursprung.[148] Det var också på detta vis som Durkheims samtida kritiker såg på honom enligt Strenski, som en man som företrädde en doktrinär sekulär religion.

Varför tänkte Durkheim och hans kollegor att det behövdes en sådan religion, ideologi, samkultur eller hur vi nu vill beteckna fenomenet? Jo, av samma skäl som tidigare. För att stävja det borgerliga samhällets individualism och egoism. Men också, visar Durkheim i *De la division du travail social* (1893), för att den moderna arbetsdelningen och yrkesspecialiseringen gör den solidariska samhällskänslan svag. Därutöver iakttog han hur strejkvågorna rullade fram över landet och drog det isär. Relationerna mellan Europas olika nationer var till råga på eländet allt annat än avspända. Då förefaller behovet av en enande samkultur som knyter solidaritetens band ordentligt runt kollektivet nödvändigt. Durkheim och hans vänner hoppades därtill att en nationell och social *fraternité* skulle kunna göra den allt högljuddare antisemitismen irrelevant.

I motsats till Comte ser inte Durkheim övergången från ett i stort sett självhushållande traditionellt (”mekaniskt”) samhälle till ett modernt samhälle med hög grad av arbetsdelning som ett ofrånkomligt hot mot samhällets sammanhållning. Den övergången erbjuder faktiskt en möjlighet för en högre (”organisk”) form av samhällssolidaritet att utveckla sig.[149] Det är till och med så att en långt driven arbetsdelning är en förutsättning för förverkligandet av, skriver Durkhem i *De la division du travail social*, ”det mänskliga broderskapets ideal” (*l'idéal de fraternité humaine*).[150]

Det nya samhället måste emellertid få hjälp med att forma ideologisk samstämmighet och gemensam moral. Sociologins uppgift blir då att fungera som barnmorska och bland annat studera hur moral fungerar i ”primitiva” samhällen och hur den har utvecklats historiskt. Kunskaper om hur en viss moral springer ur bestämda samhällsformationer kan sedan användas för att planera för utvecklandet av ny moral för det nya moderna samhället.[151]

Det effektivaste sättet att upprätta den sociala ordningen och smörja en ömsesidig solidaritet mellan medborgarna var att – precis så som Rousseau hade filosoferat om saken och historikern Fustel de Coulanges beskrivit i sin berömda bok om den romerska staden, *Staten i forntiden* (1864) – göra religion av moral och ideologi.[152] Och att göra religion av något innebar för Durkheim att göra det heligt. I *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* fokuserar han på hur det rituella helgandet går till och hur grupper av människor (hans exempel är främst de australiska aboriginerna) dyrkar sin egen grupp genom att tillbe en gudom. Hans slutsats blir att religionens essens är solidariteten inom en grupp människor.

Durkheim och hans tongivande efterföljare var positivister i den bemärkelsen att de trodde på vetenskapens befriande förmåga och på rationellt grundade reformer. Sociologen Alvin Ward Gouldner talar om Durkheim som ”en obekväm comtean”.[153] Man tog avstånd från traditionella religionsformer, från auktoritetstro, bokstavstro och ”tom” ritualism. Men deras intresse för social sammanhållning och arvet från Rousseaus ”medborgarens religion” drog dem ändå mot den religiösa sfären.

Begreppet symbol kom att inta en nyckelposition i deras reflektioner. Inte för att de hade mycket gemensamt med den fashionabla ockultismen eller den konstnärliga symbolismen, utan för att ”symbolen” kunde ha ett socialt innehåll.[154] Genom detta fokus gled durkheimianerna iväg från tidens religionsmodernister, som den mycket läste Salomon Reinach, eftersom modernisterna visserligen sökte en ny form av ”religion”, men samtidigt förkastade de flesta former av ceremonier och enbart ville omhulda privatreligiositeten.[155] Till skillnad från modernisterna, som alltså ville karva ut ett privat utrymme för den andliga dimensionen i tider av upplysning och sekularisering, var durkheimianerna främst måna om att lägga grunden till en ny ”medborgarnas religion”, nationalkultur eller sekulär ideologi – eller vad jag benämner samkultur – för tredje republiken. Då duger det inte att reservera laddade, eggande och existentiellt djupsinniga symboler för den enskilde. Det skulle vara ”protestantism”, när det är ny ”katolicism” eller till och med ny ”judendom” som krävs.[156]

För konservativa tänkare, men också för till exempel Sigmund Freud, byggde all socialitet nödvändigtvis på anpassning, hämmande av impulser och uppoffringar. För durkheimianerna hägrade emellertid en socialitet där sociala grupper byggs på frivillighetens grund. Enligt dem kan det till och med förekomma stunder som kännetecknas av ett bubblande överflöd av gemensam glädje (*effervescence sociale*) och det är de stunder som alstrar kollektiva religiösa symboler.[157] Huruvida den utopin gick hand i hand med dominerande former av socialism var inte självklart. Ty trots att hans vänkrets till stor del utgjordes av socialister och han själv var sympatiskt inställd till vissa socialistiska politiker (speciellt Jean Jaurès), förblev Durkheim ambivalent till den socialistiska arbetarrörelsen.[158] Han månade om individens frihet och tycks inte ha blivit övertygad om det ondskefulla med privat ägande av produktionsmedlen. Mer mottaglig var han för syndikalistiska idéer om arbetarråd som kunde förena regionala och nationella intressen och som var tänkta att utgöra en demokratisk institution som kompletterade parlamentarismen.[159]

Från Rousseau och Robespierre och över artonhundratalstänkare som Saint-Simon och Comte fram till Durkheim har som en stafettpinne förts vidare idén att traditionell religion måste ersättas med en integrerande samkultur. Annars riskerar samhället att upplösas i en individualismens och själviskhetens fission. I och med Saint-Simon adderades idén att samkulturen måste vara vetenskapligt grundad.

Den franske marxisten Louis Althusser, som utövade en lika stark som kortvarig attraktionskraft på unga marxister under 1960-talet, var kanske den siste, eller senaste, att grabba tag i denna stafettpinne. Hans diskussioner om ”ideologi” ligger åtminstone i linje med traditionen från Rousseau i så mån att han i motsats till de flesta marxister inte ser ideologi som en falsk världsbild som kan avslöjas och avlivas, utan som något som ofrånkomligen måste existera i ett samhälle om det ska bestå.[160]

Vetenskaplig socialism: Marx och Engels kunskapsintressen

Under den sista tredjedelen av artonhundratalet konsoliderades den socialistiska rörelsen i socialdemokratiska partier, anknutna fackföreningar och olika föreningar för rekreation, idrott och bildning. Livsåskådningsmässigt dominerades de av stats- och kultursekularistiska hållningar. Den filosofiska tradition som kom att genomsyra dessa partier och föreningar var marxismen. Den förespråkade visserligen sekularism, men var samtidigt djupt färgad av positivistiska och scientistiska ideal. Marxismen ville med andra ord placera politiska strategier och politiskt agerande på vetenskaplig grund. Vad kunde man förutsäga om industrialiseringen av Förenta staterna? Hur snabbt kommer profitkvoten att falla i Italien? I vilka trakter kommer folk vara mottagliga för agitation? När är det läge för generalstrejk? Se där några frågor som vetenskapliga studier kan hjälpa till att ge svar på. Hur och när kom denna vetenskapstro in i marxismen och därmed i rörelsen? Jo, genom dess mest vördade förkunnare.

Karl Marx (1818–83) och Friedrich Engels (1820–95) är socialismens motsvarighet till älgarna i den svenska skogen: de mest uppburna, de mest majestätiska – och för den skull de mest jagade.[161] Anledningen till skyddsjakten har förstås varit deras ojämförliga insats för att bygga upp och ge intellektuell näring åt de socialdemokratiska partierna världen över, och därefter även åt de kommunistiska. En och annan anarkist- och syndikalistförening, liksom nationella befrielserörelser, kvinnosaksrörelser och allsköns grupper för emancipation, har också druckit ur den till synes uppfriskande bäck som utgörs av *Kommunistiska manifestet*, *Socialismens utveckling från utopi till vetenskap* och så vidare.

Fundamentet för den socialistiska idériktning som har kommit att kallas marxism är en sekulär humanistisk blick på världen och mänskligheten. Under olika perioder av marxismens historia har emellertid detta faktum varit ifrågasatt eller osynliggjort. Anledningarna till det är flerfaldiga. Det handlar om publiceringshistoria: Marx humanistiska ungdomsskrifter var i stort sett okända fram till mellankrigstiden. Det handlar om övergripande intellektuella trender där humanism anses lukta småborgerlig feghet och smaka intellektuellt blaskigt. Det handlar om vad som gör nytta i en stenhård politisk kamp på liv och död där humanism kommer alltför nära humanitära betänkligheter. Det handlar om vad som behövs för att legitimera ett nytt samhällssystem där humanism inte är det första

folk kommer att tänka på. Och det handlar om marxismens självbild som en vetenskaplig tradition. I samtliga fall kan ”humanism” ses som en black om foten.

I det här kapitlet är det den sistnämnda anledningen som står i fokus, alltså marxismens självbild som ”vetenskaplig socialism”. Enligt den självbilden är marxismen en avkomling till upplysningstron att man kan koka moral och politik på vetenskapens ingredienser eller åtminstone att vetenskaplig kunskap kan utgöra en grundläggande byggsten i ett ideologiskt bygge.

De bärande idéerna hos Destutt de Tracy och La société des idéologues fick viss spridning, som exemplet Saint-Simon demonstrerar, men mötte i ett romantiskt kulturklimat också oförståelse och motstånd. När Marx och Engels skrev *Den tyska ideologin* 1845–46 (*Die deutsche Ideologie*) hade Destutt de Tracys neologism ”ideologi” till och med fått en alltigenom negativ klang. Titeln på boken (publicerad postumt 1932 och på svenska i urval först 1965) betyder alltså inte alls ”det bra, vetenskapligt baserade, politiska tänkande som vi smarta tyskar har kommit på”.[162] Utan ”ideologi” används nedsättande ungefär i betydelsen tankar som på dolska sätt uttrycker den härskande klassens intressen.

Trots att ”ideologi” alltså inte används såsom de franska scientisterna hade använt det, är *Den tyska ideologin* ett verk vari Marx och Engels tar några steg bort från den i huvudsak filosofiska diskurs som de tidigare hade varit engagerade i. Istället närmade de sig ett empiriskt grundat tänkande. Omsvängningen hade egentligen redan startat några år tidigare.

Som den ofrivillige affärsman han var hade 1843 den tjugotreårige Engels påbörjat en kritisk genomgång av nationalekonomiska teorier (publicerat i artikeln ”Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie” 1844) och samtidigt ägnat tjugo månader under 1842–44 åt en banbrytande studie över arbetarklassen i Manchester. Den publicerades 1845 som *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigner Anschauung und authentischen Quellen* (på svenska kom den först 1983 som *Den arbetande klassens läge i England. Från egna iakttagelser och autentiska källor*). Idag skulle vi nog kalla studien etnologisk eller etnografisk.

Under 1840- och 50-talet var Manchester världens mest industrialiserade stad. Följaktligen var det en stad med en stor arbetarklass och ett mindre antal kapitalister. Engels liknade Manchester vid Dantes Inferno, Alexis de Tocqueville liknade staden vid Hades och Hippolyte Taine vid

”en fängelseinrättning för hårt straffarbete”.[163] Det var när han vandrade stadens vidriga gator som Engels slogs av insikten att historieböckerna sällan eller aldrig tog upp den ekonomiska utvecklingen. De underlät att beskriva denna grundläggande samhällssfär, dess historiska förvandlingar och dess betydelse för människoliven.

Den sfär som en andra revolution behövde revolutionera, om man skulle tro Babeuf och radikala utopister, var inte bara något som franska revolutionens liberala revolutionärer inte var speciellt intresserade av, den försvann också från de härskandes historieskrivning. På sätt och vis är den berömda föreställningen om att ett samhälle består av ”bas” och ”överbyggnad” den teoretiska reflektionen av de första socialisternas övertygelse om att det inte räcker med att ändra grundlagen i mer demokratisk riktning och att införa republik, utan att det är den sociala väven som behöver omorganiseras och att den radikala politiken därför måste vara en socialdemokrati, inte en politikdemokrati. Denna reflektion är grunden för den marxistiska historiematerialismen.

Materialism och historiematerialism

Det idag välkända begreppet historiematerialism vilar uppenbarligen på termen ”materialism”, ett för marxistiskt tänkande helt centralt begrepp. Termen användes förr för det man idag kallar ”naturalism”, alltså en metafysisk ståndpunkt, som bestäms mest distinkt negativt: det existerar inget övernaturligt. I Frankrike försvarade kritiker av landets starka religiösa och esoteriska socialism upplysningstraditionen genom att åberopa just ”materialism”.[164] Om detta ord klingade alltför antireligiöst kunde man fara upp in i teologins sfär och mumla något om ”panteism”, vilket i modern tid ofta varit ett kodord för materialism.[165]

”Materialism” kunde också rakt av betyda ateism. Under artonhundratalet förknippade dessutom många ateism med bestämda moraliska (läs: omoraliska) hållningar. I *Eskilstuna Allehanda* 1847 kunde termerna användas så här för att separera olika sorters ”communister”:

> Ännu väsentligare skiljas de därigenom att fourierismen offrar förnuftet åt passionerna – övergiver äktenskapet och familjen, då communismen ställer passionerna under förnuftets herravälde, försvarar familjen och äktenskapet, renade och fullkomliga nämligen såsom de nödvändigaste samhällsinrättningar för kvinnans värdighet samt för hennes och mannens lycka. Nu finner sig den communistiska grundsatsen delad i tvenne sekter. Den ena och talrikaste är den som arbetar för den religiösa och apostoliska gemensamhetsläran och söker att frigöra kristendomens idé, varigenom samhällets alla medlemmar bliva lika delaktiga av jordisk lycka samt

> lika värdigt beredda för det kommande livet. Andra sekten utgör fåtalet. Är materialistisk eller alicistisk [sic! laicistisk] ovän till äktenskapet och revolutionär.[166]

Termen materialism slets alltså mellan en något mer saklig, metafysisk betydelse (det vi idag tänker på som naturalism) och en nedsättande polemisk. Den förstnämnda attraherade runt mitten av artonhundratalet filosofer som ville skissa på en ny världsbild, en ny "religion" om man vill. Feuerbach hör dit, men vi har också Ludwig Büchner, Carl Vogt och Jacob Moleschott.[167] Med den revolutionerande vetenskapen, medicinen och tekniken i åtanke, och en alltmer trovärdig positivism i bakgrunden, avsåg de att skapa en lära som näppeligen skulle vara något slags romantisk syntes av materia och ande, av kropp och själ, utan en som skulle vara en materialistisk monism, en världsbild där enbart materia erkänns som verklig substans.[168] Denna vilja att skapa en materialistisk monism blev än mer attraktiv när den kom att sammanjämkas med darwinism. I populära texter av Ernst Haeckel (1834–1919) tycktes hela skapelsen och historien kunna förklaras utifrån materiens lagar.

Äldre böcker om "materialismens historia", till exempel Friedrich Albert Langes en gång populära *Materialismens historia jämte en kritik av dess betydelse i våra dagar* (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866; på svenska 1913), behandlar i linje med det jag skrivit ovan det vi idag skulle kalla naturalismens och ateismens och kanske sekularismens historia. Det är alltså främst tal om materialismen som en lära om verkligheten. Nuförtiden är det emellertid ofta mer lämpligt att reservera termen "materialism" för en kunskapsteoretisk (inte metafysisk) ståndpunkt.

I kunskapsteoretisk betydelse innebär materialism att den som vill förstå historien och samhället, men därmed också ett enskilt människoöde, måste börja med att skaffa sig kunskap om de "lägre nivåerna"; hen måste först inskaffa kunskaper om "basen", om människans interaktion med naturen (det vill säga arbete), om övergripande ekologiska betingelser liksom om grundläggande social organisering.[169] Först därefter kan hen kunskapsmässigt jobba sig upp mot de "högre nivåerna" och få kunskap om "överbyggnaden", om kulturen, konsten, idéerna. Medan naturalismens motsats är teism och besläktade teologiska ståndpunkter, är materialismens motpol idealism.

Vad Marx och Engels anbelangar hoppades de att deras historiematerialism inte bara skulle beskriva de socioekonomiska grundvillkoren för folk, på så sätt som Engels gjorde i *Den arbetande klassens läge i England*.

I linje med Comte och positivismen tänkte de sig också att den skulle kunna avtäcka lagarna för historien. Istället för en utveckling från de teologiska och metafysiska historiska stadierna till de positiva, som hos Comte, tecknar Marx och Engels bilden av en evolution från urkommunism över slavsamhälle och feodalism till kapitalism och kommunism. En huvudtanke i *Kommunistiska manifestet* är, som Engels sammanfattar det i förordet till 1883 års utgåva, att basen bestämmer överbyggnaden; att historien drivs framåt av klasskamp; och att arbetarklassens befrielse ur kapitalismen kommer att innebära slutet för den sorts historia som vi hittills skådat, det vill säga en som drivs framåt av klasskamp.[170]

Inte oväntat innehåller Marx och Engels historiematerialism flera aspekter som uttolkarna har tvistat om.[171] Hur determinerad är utvecklingen egentligen? Är det tekniska innovationer eller klasskamp som driver historien framåt? Skapas historien medvetet genom vilja och kamp eller är det i huvudsak anonyma processer bakom utvecklingen? Är verkligen, som Engels tycks föreslå, varje samhällsstadie en historisk nödvändighet eller kan man hoppa över industrikapitalismen och gå direkt från feodalt bondesamhälle till socialism, som Mao tänkte?[172] Sådant kan man debattera.

Kapitalet *och Andra internationalens marxism*

Ungefär samtidigt som Engels i början av 1840-talet började vända sitt intresse mot det egna faktiska samhället insåg Marx behovet av empirisk kunskap för den socialistiska strategin. När uppror efter uppror, till exempel chartisternas väpnade revolt i Newport 1839 för att kräva allmän rösträtt, slogs ner, måste strategin läggas om. Förändringen måste handla om att komma bort från idealistiska uppror och heroiska försök till statskupper, konkluderade med tiden Marx – en konklusion som senare gav upphov till de berömda konflikterna med Första internationalens konspiratoriska och anarkistiska medlemmar.[173]

Vidare måste man bort från utopismen. Den politiske filosofen David Leopold summerar Marx kritik mot utopismen:

> För det första, de utopiska planerna avgör framtiden på ett sätt som är odemokratiskt (normativt argument); för det andra, de utopiska planerna förutsätter en viss grad av precision vad gäller förutsägelser som inte kan uppnås (epistemologiskt argument); slutligen, de utopiska planerna är överflödiga eftersom de bästa lösningarna på mänsklighetens sociala och politiska problem är inneboende i den historiska processen (empiriskt argument).[174]

Vad som behövs istället, kom de båda tänkarna överens om, var alltså gedigna empiriska kunskaper om det nuvarande samhället så att dess grundvalar blev förklarade, vilket in sin tur kunde borga för rimliga prognoser.

Magnum opus i strävan efter kunskap i arbetarklassens tjänst är förstås den berömda bok som försöker förstå kapitalismen genom att iaktta den ur exploatörernas synvinkel. Boken bär följaktligen en titel som hänvisar till deras gemensamma intresse: kapitalet. I *Kapitalet. Kritik av den politiska ekonomin* (*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, första bandet 1867, andra bandet postumt 1885, tredje 1894; på svenska 1930–33) beskriver Marx hur samhället drivs framåt av bestämda socioekonomiska processer (teknikutveckling, vinstjakt, klasskamp) och dito motsättningar (produktivkrafter mot produktionsförhållanden, arbete mot kapital).[175]

Trots författarens vetenskapliga ambition har många läsare av *Kapitalet* slagits av ett tänkesätt som känns främmande. Det beror nog i huvudsak på Marx skuld till Hegels dialektiska tänkande, det vill säga ett tänkande som försöker fånga verkligheten i dess rörelse och där rörelsens dynamik uppstår på grund av olika motsättningar och av relationen mellan väsen och framträdande. Det är detta hegelianska tänkesätt som genom åren har fått många unga människor att hoppa av studiecirklar om Marx *Kapitalet*.

Trots svårigheterna med *Kapitalet* har den som bekant blivit ett av artonhundratalets mest kända verk. Marx begrepp, analyser och slutsatser populariserades, diskuterades och spreds över hela arbetarrörelsen, och med tiden över hela världen. *Kapitalet* blev det yttersta beviset för att det gick att bygga en vetenskaplig socialism – en socialism så avancerad att den lämnade äldre utopiska och humanistiska varianter långt bakom sig. Snart kom alla socialister som inte övertygades av Marx och Engels tänkande att ses som arvtagare till förvetenskapliga drömmare som Cabet och Fourier, som pinsamma relikter. Det blev den typiska marxistiska förebråelsen runt förra sekelskiftet.

Engels levnadstecknare konstaterar emellertid: ”Marxismen som en masspolitisk rörelse börjar inte med *Das Kapital* eller med den olycksaliga Första internationalen, utan med Engels omfångsrika pamfletter och propaganda under 1880-talet.”[176] I framförallt *Anti-Dühring* (1878) – och i de utdrag ur den som översattes av Paul Lafargue och blev till en bok i egen rätt, *Socialismens utveckling från utopi till vetenskap* (1880) – lanserade Engels den vetenskapliga socialismen som en socialism som filosofiskt, kunskapsmässigt och taktiskt står på stadig grund i jämförelse med föregående drömmerier. Under den period i socialismens historia som

sammanfaller med Andra internationalen (1889–1916) blev uppfattningen att socialismen stödjer och är alltigenom kompatibel med en modern vetenskaplig världsbild central. Marx och Engels egna studier, baserade på arbeten av respekterade ekonomer, historiker och antropologer, framstod som mönsterexempel för god forskning. Många av generationens ledande socialdemokrater gick i deras fotspår och var själva dugliga forskare och popularisatorer.[177]

Grundtankarna i det som ibland kallas ortodox marxism utformades och konsoliderades under Andra internationalens period.[178] Grundtexter kanoniserades och kommentarslitteraturen spirade, för att tämligen snart petrifieras. En av grundtankarna var som vi sett att marxismen inte är en religiös, kulturell, moralisk eller ens politisk idé, utan en sträng vetenskap. Den tanken fördes fram av Engels, Plechanov, Kautsky, Lenin och svagare lysande stjärnor. På samma sätt som Newton och Darwin hade avtäckt naturens lagar hade samhällets lagar avtäckts av Marx och Engels och efterföljande samhällsvetenskapligt och ekonomiskt orienterade marxister.

Med den inflytelserika *Att läsa Kapitalet* (*Lire le Capital*, 1965; på svenska 1970) anslöt sig den franske marxisten Louis Althusser till uppfattningen att många socialister tyvärr inte har förstått vilket banbrytande vetenskapligt arbete *Kapitalet* är. Efter att Marx med den boken konstituerat ett helt nytt forskningsfält, ett forskningsfält i befrielsens tjänst, är all annan socialism enligt den franske strukturalisten passé. Många 68:or hörsammade Althussers härskri för en vetenskaplig socialism befriad från ”teoretisk humanism”. Samtliga övergav honom efter ett par år. (Se Terry Eagletons ”The ballad of Marxist criticism”.)[179]

Darwinismens (r)evolution

Den franska positivismen hade spridits över västvärlden med lite olika förtecken och associationer. Ofta handlade det enbart om en mer allmän aktning för vetenskaplig metodik, nya forskningsrön och den teknologi som den låg till grund för. Ibland blev det mer av en tro på vetenskapen som den främsta kunskapsformen och som grunden för en hel världsbild.[180] Ibland blev positivismen till en religion. Så här kunde en sekelskiftsmarxist som doppat mer än ena stortån i positivismen låta:

> Rätt eller fel så förblir jag demokrat. Rätt eller fel så stödjer jag folkmassornas rättigheter gentemot klassernas privilegier. Rätt eller fel så motsätter jag mig gudomar, kungligheter, adelsstånd, prästerskap. Rätt eller fel så är jag emot imperialism, militarism och erövringar. Rätt eller fel så är jag för universellt broderskap och uni-

> versell frihet. Rätt eller fel så är jag för förbund, mot upplösning. Rätt eller fel så är jag för kollektivt ägande, emot privat ägande. Rätt eller fel så är jag för förnuft, mot dogmer, för evolution, mot uppenbarelser, vad människan anbelangar i alla fall; för jorden, icke himlen, för den heligaste treenigheten av dem alla, treenigheten man, kvinna och barn. Mänsklighetens värsta förbannelse är okunskap. Den enda boten är kunskap. Religion, som vilar på en bestämd auktoritet, är av naturen konträr till kunskap.[181]

I samma anda fastslår en engelsk partipamflett några år senare:

> För det första, alla religiösa läror är rakt motsatta den vetenskapliga materialismen, eller monism, vilken utgör en integrerad del av socialistisk filosofi.[182]

Om nu vetenskapen var en sådan överlägsen kunskapsväg, vad hade den kommit fram till mer specifikt? För sjuttonhundra- och artonhundratalets upplysningsvänner och rationalister utgjorde Giordano Brunos kosmologi och martyrium, Johannes Keplers astronomi, Galileo Galileis teorier och livsöde och Isaac Newtons fysik, liksom geologiska uppmätningar, kemiska analyser, medicinska innovationer och upptäckten av elektromagnetism, mönsterexempel. Deras vetenskapliga rön – och de metoder som lett fram till dessa rön och som Descartes, Bacon och Locke hade beskrivit och generaliserat – gjorde i en accelererande fart det gamla platonskkristna tvåvärldstänkandet obsolet. Föreställningen om en verklighet som består av två nivåer – där den övre utgörs av en ideal, för lycksalighet anpassad, verklighetsdel och den undre av en jämmerdal – förlorade snabbt i trovärdighet.

I dess ställe framträdde bilden av framtiden som ett möjligt himmelrike.[183] Det andra stället, helvetet – som om det verkligen existerar åtminstone inte ligger i jordens mitt, för där finns bara flytande metall (som James Hutton förklarat 1788) – förlades följaktligen till det förgångna, i synnerhet den mörka medeltiden. När teologi blev ersatt av experimentella och kvantifierbara ämnen såsom fysik, astronomi och geologi förvreds sålunda den spatiala himmel-och-helvete-axeln till en kronologisk. Fler och fler började ana att den natur, den värld, som kristen teologi beskrev som oföränderlig, eftersom Gud skapat den så under några idoga dagar, kanske ändå var förändring, underkastad Kronos obevekliga vilja.

Den här fundamentala förändringen av världsuppfattning, där idealet och dess motsats inte längre är rumsligt utan temporalt placerade, må ha orsakats av vetenskapliga framgångar, men de slog också tillbaka på den nya världsbilden. Som en del av en rörelse kritisk till den radikala

upplysningens bild av människan som ett oföränderligt djur eller till och med som ett slags avancerad automat, hade humanistiska lärda, framförallt Giambattista Vico och Johann Gottfried von Herder, börjat dra uppmärksamhet till det faktum att sederna, konsterna och kulturerna faktiskt är underkastade djupgående historiska förändringar.[184] Människorna i olika tider, men också på olika platser och i olika länder, skiljer sig därför grundligt åt. Emfasen på kulturernas *historia* – och därmed på folkslagens, nationernas, skiftande ”själar”, deras olika mentaliteter – tjänade inte bara som en effektiv kritik av upplysningens naturvetenskapliga människobild. Den var också ett sätt att indirekt dämpa de personer som hyste alltför ivriga kulturrevolutionära impulser: kulturerna förändrades visserligen, men under normala, sunda villkor bara långsamt. Det borde mana till eftertanke och visst vördande av traditionerna. Intresset för historisk utveckling var således samtidigt humanistiskt och konservativt. Vilket inte har hindrat att historiemedvetandet därefter har förfinats av personer som haft rakt motsatta ideologiska uppfattningar.

Både den vetenskapligt underblåsta framstegsoptimismen och intresset för kulturhistoria, ett förflutet som alltså framställdes som trögflytande fram till de amerikanska och franska revolutionernas hastiga, omkullkastande händelser, inspirerade till en blick på samtiden som en era stadd i kraftig förändring. Evolutionsteorin är frukten av denna nya blick. När Charles Darwin i *Om arternas uppkomst genom naturligt urval eller de bäst utrustade rasernas bestånd i kampen för tillvaron* (*On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, 1859; på svenska 1871) förklarar naturens rika mångfald med att populationer har skilts åt och därefter utvecklats olika beroende på ekologisk nisch, är det avgörande för argumentet att lång tid passerar.[185] Först när man tar med det i kalkylen kan en och samma art utvecklas till olika sorter och arter.

Enligt Darwins evolutionsteori är djurens rike inte en stillastående domän, i motsats till vad teologer och upplysningsfilosofer hävdar. Likt kulturen, sederna och traditionerna – också religionen – är djurens rike en del av historien. Djurens rike, och naturen i stort enligt de senaste rönen från geologerna, stratigraferna och paleontologerna, har ett förflutet – och förmodligen en framtid annorlunda än både då och nu. Detta skakade om och fascinerade.

Darwinismen och marxismen

Positivisterna var bland de första att anamma Darwins nya teori.[186] Som förvaltare av upplysningen spred de den cartesianska tron på den förnuftiga, medvetna och logiska individen. Då var det självklart att intressera sig för de senaste rönen inom vetenskapen. Men färgade av den rousseauanska idén om att inget samhälle kan överleva utan en samkultur, och av drömmen om praktiskt tillämpliga ämnen som samhälls- och statsvetenskap, frågades det snart efter vilka implikationer Darwins evolutionsteori hade för samhällslivet. Svaret kom med en serie populära skrifter och föredrag av Herbert Spencer (1820–1903).

I Spencers framställningar tillämpades på samhället den darwinistiska tesen att det är de mest livsdugliga som överlever (*survival of the fittest*). Det uppstod en socialdarwinistisk rörelse som gjorde Spencer till sin intellektuella ledstjärna och som drog politiska slutsatser utifrån bilden av naturen som en plats där raserna, nationerna och individerna stred om fortlevnad, livsutrymme och tillväxt.[187] I och med att socialdarwinistiska förklaringar av människans natur hastigt vann insteg i bildade samhällsskikt, började den cartesianska tron på den förnuftiga människan som kan bli självmedveten och herre över sitt öde att tyna bort. Positivisterna hade i själva verket välkomnat en trojansk häst.

Den breda positivistiska strömningen urholkades av bilden av människan som ett djur i konstant rivalitet med sina artfränder (vilka alltså snarare är artkonkurrenter än artfränder). Hobbes bild av naturtillståndet som ett ”allas krig mot alla”, en bild som verkat trovärdig på grund av sextonhundratalets blodiga religionskrig, syntes nu vetenskapligt styrkt. Tron att samhället och kulturen kan vara något radikalt annorlunda än naturen – ett rike där moral, konst och ande kan ha ett ord med i laget – framstod alltmer som naiv. Kants dröm om upplysningen som ”människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet” (*der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*) tedde sig i ljuset av socialdarwinismens människobild som malplacerad.[188]

Många socialister var medvetna om den stora beundran som Marx och Engels hyste för Darwin. Det fanns också konsekvenser av socialdarwinismen som kunde locka en del socialister. Den kunde nämligen tolkas som ett argument för meritokrati – vilket ju är ett slags allas krig mot alla där de mest dugliga vinner.[189] Och därmed som ett argument mot ett stelt och konservativt stånds- och klassamhälle. Utifrån det synsättet är det till

exempel inte opassande att den mest livsduglige uppkomlingen gifter sig med den skönaste adelsdamen. Ja, det är mer än ”inte opassande”. Det vore sannerligen mot naturen att förhindra en sådan förening.

Trots att en del socialister hade reservationer mot detta nya paradigm, ibland benämnt ”evolutionär materialism”, gjorde darwinistiska tankar djupa insteg i den marxistiska socialismen. Den italienska socialistledaren Enrico Ferris bok om socialism och modern vetenskap från 1894 bär typiskt underrubriken *Darwin, Spencer, Marx*.[190] Ernest Untermann, den amerikanske översättaren av *Kapitalet*, påstod år 1905: ”Varenda bemärkt socialistisk författare är en övertygad darwinist och spencerian, vid sidan av att vara en övertygad marxist.”[191]

Darwin hade avslöjat hemligheten med naturens mångfald genom att betrakta den som ett resultat av en historisk process. På samma sätt hade sedan Spencer och Marx studerat samhället som ett resultat av en historisk process. *Om klassernas uppkomst genom naturlig ekonomisk utveckling eller de bäst utrustade klassernas bestånd i kampen för tillvaron*, hade en bok kunnat heta. Från utvecklingstankarna kunde man dessutom lära sig – och det var extremt välkommet – att nästa naturliga steg i samhällshistorien är uppkomsten och utbredningen av socialism.

Historien på sin sida

De personer som anslöt sig till den vetenskapliga socialismen såg ofta ner på de religiösa och etiska strömningarnas anhängare. De uppfattade dem som en kvarleva av en förlegad, äppelkindad utopism och ett uttryck för ett klemigt borgerligt tänkande. För de som hade läst Marx och Engels, eller på andra sätt hade snappat upp deras grundläggande idéer, föreföll en stor förtjänst med deras lära vara att ”de erbjöd ett sammanfattande förklarande system – inte enbart en samling av myter på temat frigörelse”.[192] Det tycktes dem som om statskupper och vädjanden till makthavare och välgörare som hade rykte om sig att vara frisinnade och upplysta, hade varit förgäves. Inte heller hade anammandet av religiösa föreställningar, messianska förhoppningar och millennaristiska spekulationer hjälpt. Ej heller experimenterandet med små utopiska samhällen. Nu däremot – tack vare Marx och Engels studier – kunde man basera sina sociala protester och sin klasskampspolitik på noggranna vetenskapliga analyser, rimliga prognoser och rationella taktiska överväganden. Det var framsteg!

Den tyske socialdemokratiske ledaren Karl Liebknecht använde sig av ordet ”känslosocialism” (*Gefühlsozialismus*) för att avfärda en socialism

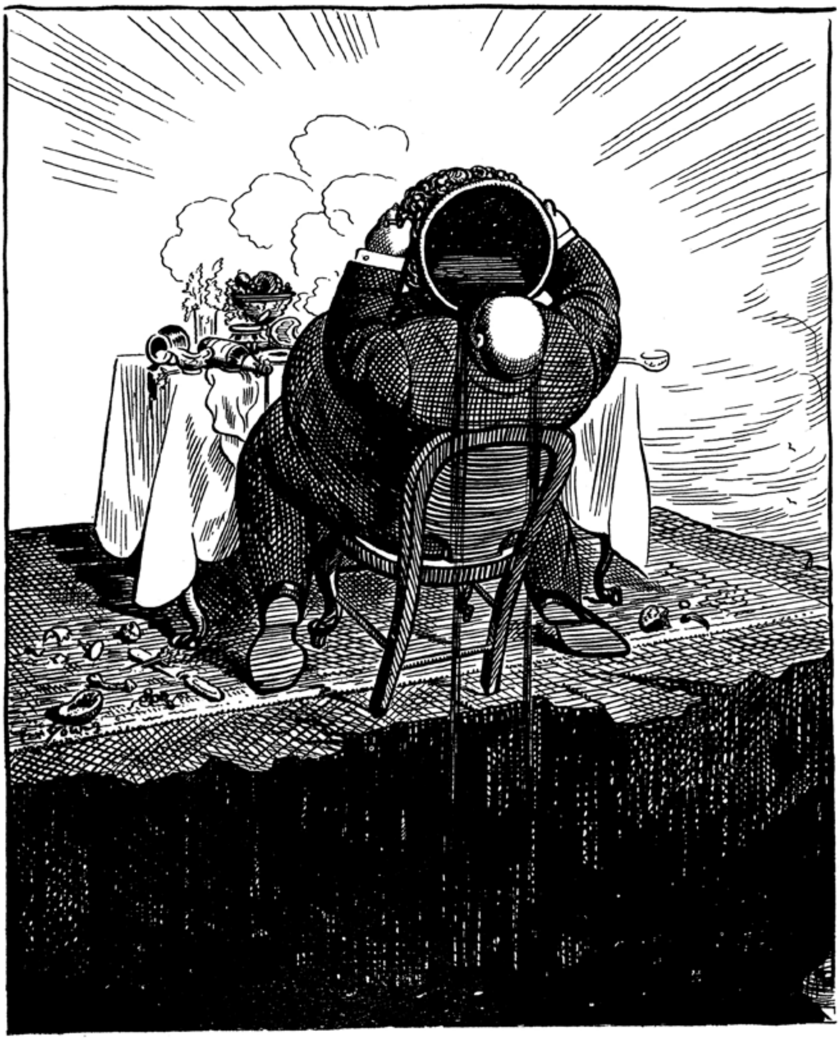
som inte byggde på kyligt förnuft, övervägda strategier och manlig uthållighet.[193] Den romantiska, oöverlagda och lättrörda känslosocialismens motsats var den ”vetenskapliga socialism” som Marx och Engels skapat. Trots denna skarpa markering var de tyska socialdemokraterna förstås inte omedvetna om behovet av kultur och idealism.[194] Det fina i kråksången är emellertid att med historiematerialismen får man inte bara förnuft, strategier och uthållighet; en historiematerialism som Marx och Engels är inte enbart en abstrakt idé om svunna tider. Den är inte emotionellt tom.

Faktum är att historiematerialism har fått många marxister och socialister att känna att de har vind i seglen och att de närmar sig slutmålet: det klasslösa samhällets rättvisa och skyddande hamn. Ett deterministiskt synsätt där kommunismens födelse ur kapitalismen är förutbestämd och ofrånkomlig, och så har som regel historiematerialismen presenterats, den innebär alltså inte bara ett kyligt vetande, utan också ett hopp om förlösning. Hopp? Nej, förvissning!

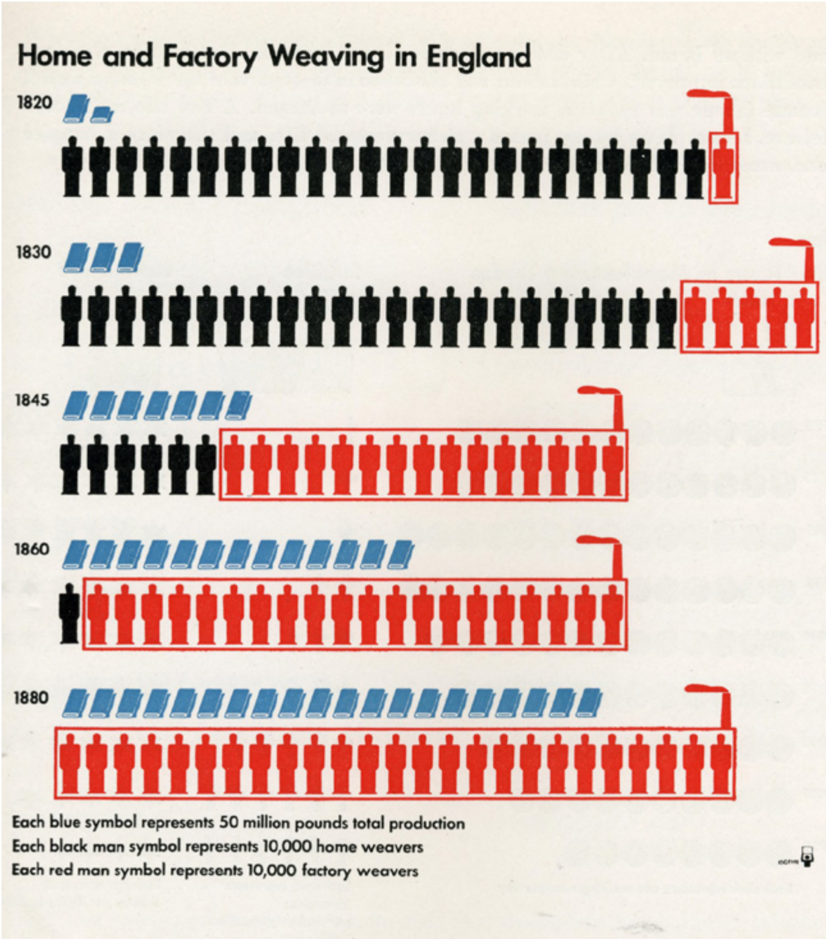
Här ser vi, som Engels minns det i ”Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten” (1885), framväxten av en socialism som samtidigt är positivistisk och som tillfredsställer det emotionella och existentiella genom att lova befrielse, men utan att ta omvägen över utopiska fantasterier.[195] Den italienska socialdemokraten Enrico Ferri beskriver detta:

> Socialdemokratins oövervinnliga kraft, hemligheten bakom dess livsenergi, består i det faktum att socialismen, likt hjälten Antaios, ständigt vidrör jorden, det vill säga de väsentliga sakerna och det verkliga livet. Socialismen utvinner sina oövervinnliga krafter ur det verkliga livets materiella och andliga behov. Marx kraftfulla lära, vilken ersatte andra politiska gruppers och den utopiska socialismens dimmiga, platonska och subjektiva idealism […], ger oss en riktning och ett mål och den gör det möjligt för oss att stanna kvar på verklighetens mark.[196]

Det finns utan tvivel en romantisk ådra hos Marx och Engels. Samtidigt hade de från bland andra Saint-Simon övertagit en stark tro på teknikens frälsande kraft. Ja, de hävdar till och med, med ett betraktelsesätt som haft stor betydelse för nittonhundratalets socialdemokratiska och kommunistiska politik, att ”en allsidig utbildning och lycklig tillvaro”, ”frigörelse” kort och gott, enbart är möjlig när en viss teknisk nivå har uppnåtts.[197] Det är först när denna nivå har uppnåtts som den genuina ”kommunismen” föds som en rörelse för att befria de tekniska krafterna och mänskliga förmågorna från de hämningar och förvridningar som den kapitalistiska profitjakten ofrånkomligen ger upphov till.



Art Young, ”Kapitalism. ’Sista måltiden’” (1920).



Otto Neurath var en vänstersocialist som ingick i den positivistiska Wienkretsen. Han tog med hjälp av medel från Det röda Wien fram det första moderna piktogrammet (Isotype). Med hjälp av nya kommunikativa former ville Neurath popularisera aktuella vetenskapliga rön som kunde motivera till radikal socialistisk politik. Statistik var ”verktyg i proletariatets kamp” (Neurath citerad i Sabine Hakes *The proletarian dream*, 2017, s. 219, se vidare Karl Sigmund, *Wienkretsen*, 2017). Här exempel på statistik ur Neuraths bok *Den moderna människan träder fram* (*Modern man in the making*, 1939; på svenska 1948).

Onekligen har verkligen en och annan marxist hyst en tilltro till den materialistiska historieskrivningen som måste anses, ska vi säga, djupgående. Enligt den engelske socialisten Ernest Belfort Bax (1854–1926) är socialism som rörelse och mål ”en enkel slutledning utifrån historiska fakta”.[198] Ordförande Mao hävdade å sin sida: ”Det socialistiska systemet kommer slutligen att ersätta det kapitalistiska systemet: detta är en objektiv lag, oberoende av människans vilja.”[199] Och en av nittonhundratalets främsta marxister, baron Georg Bernhard Lukács von Szegedin, mer känd som enbart Georg Lukács, förklarar 1923 att ”ett erkännande av den historiska materialismen skulle ha varit precis detsamma som bourgeoisiens självmord”.[200]

Marxisterna menade alltså att Marx och Engels objektivt hade beskrivit historiens socioekonomiska lagar och de tekniska landvinningar och fundamentala motsättningar (mellan klasser och mellan produktivkrafter och produktionsförhållanden) som driver historien framåt. Dessa upptäcker låg i sin tur till grund för inte bara ett fåfängt hopp om ett kommande klasslöst samhälle, utan förvissningen om dess ofrånkomligt snara ankomst. Genom den pedagogiska uppgiften att informera om dessa vetenskapliga rön – och om proletariatets nyckelroll i dagens historiska situation, vilken det intar på grund av sin funktion i den industrikapitalistiska produktionsform som sprider sig över hela världen – kan folk befria sig från falskt medvetande (”ideologi”) och börja ta del i kampen för en befriad värld. Kanske är socialdemokraten Hendrik de Man något på spåren när han menar att marxismens ”förmåga att verka renande (katartiskt) och att väcka tillförsikt” beror på att historiematerialismen inte utpekar enskilda personer som skyldiga till samhällsproblemen, utan fokuserar på de ekonomiska strukturerna.[201]

Om vi historie- och samhällsvetenskapligt kan bevisa att det kapitalistiska produktionssättet med nödvändighet kommer att övergå i ett socialistiskt, får det avgörande konsekvenser för socialisternas strategiska tänkande. Det innebär att noggranna kalkyler kan vara helt livsavgörande. För revolutionära socialister blev det därför en viktig sak att försöka avgöra vid vilken tidpunkt kvantitativa socioekonomiska faktorer (produktivkrafternas press mot de kapitalistiska produktionsförhållandena och arbetarklassens styrkeförhållande gentemot kapitalisterna) har förändrats i så hög grad att det kvalitativa språnget (revolutionen) från kapitalism till socialism måste inträffa. För reformistiska socialdemokrater ledde vissheten om historiens *happy ending* istället till en känsla av sansad tillförsikt vilken

motiverade en nykter, reformvänlig politik. I båda fallen gav den vetenskapliga socialismen en skön känsla i magen.

Diktaturkommunistisk marxism

"Histmat", "diamat"

Det mest beryktade uttrycket för den vetenskapliga socialismens anda är förmodligen det sovjetiska och östeuropeiska institutionaliserandet av ortodox marxism.[202] Redan 1909 slog Lenin fast: "Socialdemokratin bygger hela sin världsbild på vetenskaplig socialism, det vill säga marxism."[203] På karaktäristiskt sovjetiskt förkortningsmanér blev historievetenskapen, den historiska materialismen, känd som "histmat" eller "histomat". Den forskning som bedrevs inom fältet följde i stort sett Marx och Engels arbeten. Det handlade sålunda om att studera uppkomsten, utvecklingen och nedgången för de olika produktionssätten; den dynamiska relationen mellan produktivkrafterna (material, teknologi, arbetskraft, intellektuella hjälpmedel) och produktionsförhållandena (sociala regler för arbete, maktfördelning och fördelningen av profit); samt klassmotsättningarna och klassformeringen.

Över historieskrivningen histmat reste sig verklighetsbeskrivningen "diamat", den dialektiska materialismen, marxismens filosofiska grundval.[204] Den text som framförallt lade grunden till diamat var Engels *Naturens dialektik* (*Dialektik der Natur*, skriven 1872–82, utgiven 1925; på svenska 1975). Den intellektuella bakgrunden till Engels arbete var naturvetenskapernas gigantiska och omvälvande framsteg under sjuttonhundra- och artonhundratalen; idén från Saint-Simon och Comte om att det existerar historiska lagar; Marx tillämpning av "dialektiken" på nationalekonomin i *Kapitalet* samt en kvardröjande hegeliansk dröm om att fånga in verkligheten i dess totalitet.[205] Följaktligen går Engels i *Naturens dialektik* igenom de senaste rönen inom de olika naturvetenskapliga disciplinerna. Syftet är att ur dessa rön destillera fram verklighetens allmänna grundlagar och på så sätt skapa en "totalsammanhangets vetenskap".[206]

Enligt Engels tolkning av rönen är det enda som existerar materia. Inte materia i vila, utan materia i rörelse. Eftersom verkligheten enligt Engels sålunda är stadd i evig rörelse kan vi kunskapssökare inte representera grundlagarna med hjälp av "metafysiska", det vill säga abstrakt filosofiska sentenser, utan de måste vara "dialektiska", det vill säga fånga självaste rörelsen.[207]

> Dialektiken, den så kallade objektiva dialektiken, råder överallt i naturen, och det dialektiska tänkandet, den så kallade subjektiva dialektiken, är bara en reflex av den som på alla håll i naturen gör sig gällande i form av motsatsförhållanden, vilka i sin regelbundna strid inbördes och sitt slutliga övergående i varandra – respektive högre former – präglar hela livet inom naturen. Attraktion och repulsion.[208]

Hos Engels är kritiken mot de samtida ”mekaniska” eller ”metafysiska” materialisterna Vogt och Büchner stenhård. De har helt missat att naturen följer dialektiska lagar och omtalas i enlighet därmed som ”de smått parodiartade herrarna” som saluför ”platt” ”vulgär kolportage-materialism”.[209] Sanningen är ju, antecknar Engels: ”*Dialektiken inom naturvetenskapen*. Materia i rörelse.”[210]

Och rörelse, förändring, tid, är resultat av naturens inneboende motsättningar: ”Tänkandet gör som elektriciteten, magnetismen etc. – det vidareutvecklas genom dessa motsättningar. I intetdera fallet kan forskare framhärda i något ensidigt synsätt.”[211] ”Abstrakt och konkret.” ”Förstånd och förnuft.”[212]

Vill man dra på kan man se försvaret för en dialektisk materialism som ett epokgörande skifte. Alltsedan den grekiska filosofins uppkomst, med dess rötter i kosmogoniska spekulationer, har nämligen den dominerande europeiska metafysiken gjort gällande att materia är passiv och kaotisk, medan ande formar aktivt utifrån bestämda ideal (Platons *eidos*). Hos Engels är det, liksom i den indiska filosofin, tvärtom, materien rör sig, är aktiv.[213] På sätt som minner om hur Marx i ”Teser om Feuerbach” från 1845 beklagar att materialister har försummat att ta hänsyn till bearbetandet av verkligheten och därför låtit idealisterna ta åt sig äran av att förstå sig på det föränderliga och skapandet, tycks Engels här anamma ett närmast idealistiskt synsätt.

Enligt Engels är ”dialektiken” inte uteslutande ett vetenskapligt tankesätt. Den existerar redan i ”folkmedvetandet”.[214] Talesättet ”ytterligheterna berör varandra” är ett exempel på detta. Den dialektiska filosofin är alltså på något sätt folklig. Tankegången visar därmed på Engels tilltro till ”folket”, en tilltro som en del efterkommande marxister, Antonio Gramsci och Rosa Luxemburg till exempel, har delat med honom, medan många andra har intagit en betydligt mer skeptisk (och ibland elitistisk) attityd gentemot ”folkmedvetandet”.

Ändå anar man ytterligare något bakom detta. Betydelsen av ”rörelse” hos Engels tycks inte bara vara en kunskapskategori för honom. På något sätt är begreppet en del av hela hans livsåskådning, eller än bättre, av hans

livskänsla. När det som var kvar av hans kropp efter eldbegängelsen på hans önskemål vigdes åt vågorna utanför kritklipporna vid Beachy Head kan det ses som ett accepterande av världen som ”en evig förändring, materia i evig rörelse”, ”en evig ström och ett evigt kretslopp”.[215]

> För denna [dialektiska] filosofi existerar ingenting slutgiltigt, absolut, heligt. Den påvisar alltings förgänglighet och det förgängliga i allt, och ingenting blir bestående för densamma än den oavbrutna processen av vardande och utslocknande, än den ändlösa rörelsen uppåt från det lägre till det högre. [...] Vi befinner oss i varje fall ännu tämligen långt från den vändpunkt, där samhällshistorien kommer in på den nedåtgående linjen [...][216]

De dialektiska lagarna

Med hjälp av de senaste seklernas naturvetenskapliga upptäckter och begrepp från progressiva tänkare ”abstraherade” Engels utifrån ”naturens och de mänskliga samhällens historia” fram bestämda ”dialektikens lagar”.[217] Dessa lagar styr inte bara den yttre världen i form av natur och samhälle, utan även tänkandet. Vilka är dessa lagar?

> Lagen om kvantitetens omslag i kvalitet och omvänt;
> Lagen om motsättningarnas allmängiltighet;
> Lagen om negationernas negation.[218]

När Stalin i en berömd utläggning om diamat preciserar lagarna blir de:

> Naturen är ”ett sammanhängande enhetligt helt”.
> Naturen befinner sig i ”ett tillstånd av oavbruten rörelse och förändring”.
> Rörelserna och förändringarna är inte bara kvantitativa, utan även kvalitativa, det vill säga sker ibland genom ”en språngartad övergång”.
> Rörelserna och förändringarna har sin grund i ”inre motsättningar”.[219]

Som framgår av en läsning av Stalins *Den dialektiska och historiska materialismen* (1938) handlar intresset för diamat inte bara om kunskapssökande. Lagarna kunde därtill åberopas för och emot bestämda politiska ställningstaganden: ”Om övergången från långsamma kvantitativa förändringar till snabba och plötsliga kvalitativa förändringar är en utvecklingslag, så är det klart att de revolutionära omstörtningar, som utföres av de förtryckta klasserna, är en fullständigt naturlig och oundviklig företeelse.”[220]

Redan under 1920-talet, före Stalins auktoritativa intervention i frågan, hade en berömd vetenskapsfilosofisk debatt utspelat sig.[221] På den ena

sidan stod hegelianerna (”deborinianerna”) som menade att de dialektiska motsägelserna faktiskt driver hela naturen och historien. Av den anledningen är diamat en helt avgörande kunskapsgren eller kanske till och med självaste kunskapsstammen. På andra sidan stod positivisterna (”mekanisterna”) som menade att all vetenskap är empirisk och att dialektiken bara är en heuristisk tankehjälp.

Den positivistiska falangen tappade drastiskt i prestige då *Naturens dialektik* publicerades 1925. Till råga på allt dök det upp anteckningar från den då avlidne och idoliserade Lenin som visade att också han hade varit en flitig Hegelläsare. Men även hegelianerna råkade med tiden illa ut eftersom Stalin med *Den dialektiska och historiska materialismen* lanserade sig själv som den enda verkligt sakkunnige vad gällde diamat. I Mao Zedong, författare till *Om motsättningarna* (*Máodùn lùn*, 1937; på svenska 1966), fick Stalin sedan en rival om den titeln.

Vetenskap och klassperspektiv

> Reformationen är sålunda ingenting annat än det ideologiska uttrycket för djupgående förändringar på den europeiska yllemarknaden.[222]

Så menade Karl Kautsky. Hans ambition var att vara vetenskaplig, att stå stadigt på historiematerialistisk grund. Det är emellertid inte helt lätt att anamma en sådan vetenskaplig världsbild och samtidigt befrämja radikal politik. På en del punkter kommer det att skava. Om hela världen är mekaniskt determinerad, vad händer då med initiativ, vilja och politisk kamp? Och vad är egentligen poängen med att ha kunskap om historien, om allt är mer eller mindre förutbestämt?[223] Även om de flesta marxister har uppfattat det historiematerialistiska synsättet som en helt avgörande upptäckt, fanns det tidigt marxister som inte ville glömma bort människans fria agerande och kreativitet. De, till exempel tunga socialister som Eduard Bernstein, Jean Jaurès och Ernest Belfort Bax,[224] argumenterade för ett mer eklektiskt synsätt som kunde mjuka upp den vetenskapliga determinismen.

Ett helt annat skav gällde det vetenskapliga sanningssökandets socioekonomiska sammanhang.[225] Basen bestämmer ju överbyggnaden. Om vetenskap hör till överbyggnaden, och det låter ju ganska rimligt, det är ju i alla fall idéer, har den kapitalistiska basen visat sig suveränt fruktbar vad gäller att skapa vetenskap. Kommer socialismen att bli än mer fruktbar? Säkert! Men innebär inte detta att vetenskapen är klassbunden? Innebär

inte detta att vetenskapen liksom inte är autonom och objektiv? Termer som ”frihet”, ”rättvisa” och ”ordning” får ju ofta en bestämd mening beroende på var i klasspyramiden du möter dessa ord. Om denna insikt vattnas av en kunskapssyn som säger att kunskap är makt (Bacon), att ens syn på världen beror på ens karaktär (Nietzsche) och att sanning är det som visar sig fungera (William James) kan idén att kunskap essentiellt är ett verktyg i klasskampen, och att dess sanningshalt på något sätt är beroende av om man är herre eller slav, låta rimlig.

En sådan, ska vi kalla det, ”klassrelativism”, innebär att eftersom till och med vetenskaper som astronomi och geometri har sin grund i en strävan efter att bearbeta, kontrollera och organisera verkligheten – och denna strävan ser olika ut beroende på vad du äger och arbetar med – bör socialister inte bara värna vetenskapen, utan de bör arbeta för att skapa en ”proletär vetenskap”. Till exempel *Kapitalet*-översättaren Ernest Untermann hävdar detta i boken *Science and revolution* (1905).

Det existerar visserligen vetenskapliga sanningar om naturen, menar Untermann, men när de konkretiseras och tillämpas i en historisk konkret situation kommer likafullt klasstillhörigheten att färga och påverka dessa sanningar. ”Borgerlig vetenskap” kommer därför alltid vara något annat, och något sämre, än ”proletär vetenskap”.

> Jag talar som proletär och socialist. Jag låtsas inte vara en vetenskapsman utan klasstillhörighet. Det har aldrig existerat någon vetenskap som har uppstått oberoende av, och utan att influeras av, vetenskapsmännens ekonomiska och klassmässiga sammanhang. Sannerligen är jag medveten om att det i alla vetenskaper finns vissa allmänna fakta som är tillämpbara på alla människor oberoende av klasserna. Men jag är också medveten om det andra faktumet, nämligen att de konkreta tilllämpningarna av vilken allmän vetenskaplig sanning som helst på olika historiska situationer och människor i hög grad är skiftande, eftersom de abstrakta sanningarna har en allmän tillämpbarhet enbart under abstrakta villkor, men förändras mer eller mindre när de kommer i kontakt med konkreta situationer. […] Jag förstår att en vetenskap, hur korrekt dess teoretiska slutsatser än är, icke existerar för den del av mänskligheten som inte kan tillämpa de abstrakta sanningarna i sina praktiska liv. Proletariatet har ingen vetenskap om inte vetenskapen blir en del av det och utvecklas ur dess faktiska livsform med målsättningen att förena vetenskaplig teori med proletär praktik. I den här bemärkelsen förklarar jag min vetenskap en proletär vetenskap.[226]

Det finns en (ännu) radikalare tolkning av relationen mellan klass och vetenskap. Enligt Marx vän Joseph Dietzgen, och i hans efterföljd Lenins huvudrival som chefsideolog för bolsjevikerna Aleksandr Bogdanov, måste

även logiken och matematiken erövras från borgarna och bli proletär. 2 + 2 = 4 stämmer enligt Bogdanov bara under vissa historiska omständigheter.[227]

Men så långt har få velat gå. I *Historia och klassmedvetande. Studier i marxistisk dialektik* (*Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, 1923; på svenska 1968), ofta ansedd som startpunkten på västmarxismen, driver Georg Lukács en tämligen måttfull linje, men hävdar likt Untermann att den proletära situationen är gynnsam för att få syn på sanningen, i synnerhet sanningar om samhällsstrukturen.[228] Det är väl åtminstone en mer rimlig position än proletär matematik.

Mellan natur och samhälle: nya vetenskaper

I och med att arbetarklassen är den klass som genom att säljas och köpas på arbetsmarknaden utgör kapitalismens mest avgörande beståndsdel, kommer arbetarklassens befrielse att innebära kapitalismens sammanbrott och därmed hela mänsklighetens befrielse. Både det sociala och kulturella livet kommer att blomstra och produktivkrafterna kommer utvecklas på ett sätt som skänker folk oanat materiellt välstånd. Likt Prometheus befriade elden från gudarnas kontroll, kommer proletariatet att släppa loss en ny upplyst värld. Arbetarklassens unika relation till naturen, dess kännedom om materiens motstånd – och vad definierar materia bättre, menar Bogdanov, än att det är det som gör motstånd mot människans vilja? – är en grund som när den befrias från krav på profit och istället kan inriktas mot behovstillfredsställelse, när den slipper rivalitet och istället kan dra nytta av samarbete och när frukterna av arbetet blir arbetarnas egna frukter, då kommer nytt vetande, ny läkekonst och ny teknologi att revolutionera människornas livsform.[229] Så har många socialister hoppats och trott.

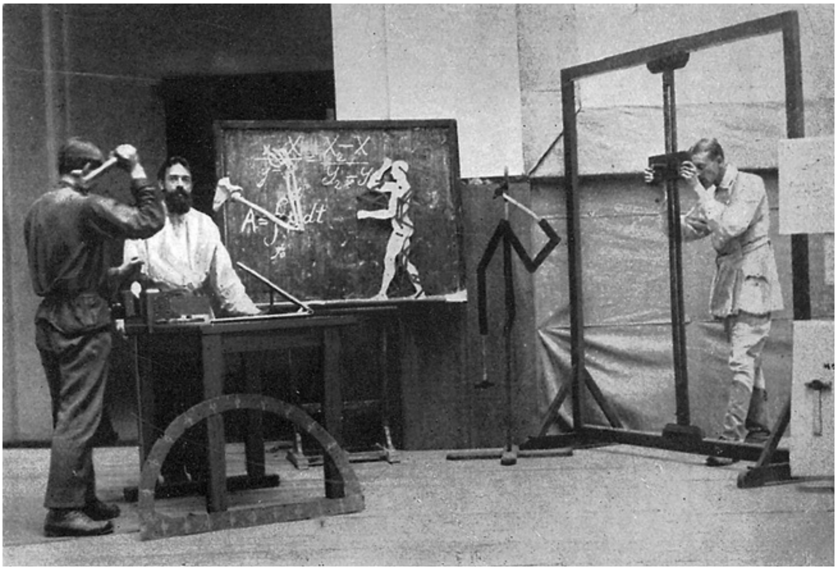
Också sfärer som inte ens den borgerliga vetenskapen har utforskat kommer att undersökas. Under ledning av chefen för det år 1920 etablerade Centrala arbetsinstitutet, poeten Aleksej Gastev, blev ergonomi ett nytt ämne där vetenskap och närmast fackligt politiska intressen konvergerade.[230] Arbetsmoment iakttogs och filmades. Fokus låg på rörelse, rytm och kraft. Om det finns något omisskännligt konstfullt över Gastevs empiriskt baserade rekommendationer för arbetsmomenten (se hans ”cyklogram” på nästa uppslag), ville å andra sidan den berömde sovjetiske teaterregissören Vsevolod Meyerhold att hans skådespelare och dansare skulle följa en vetenskapsliknande ”biomekanik” så att slumpvisa oönskade uttryck kunde elimineras.[231]

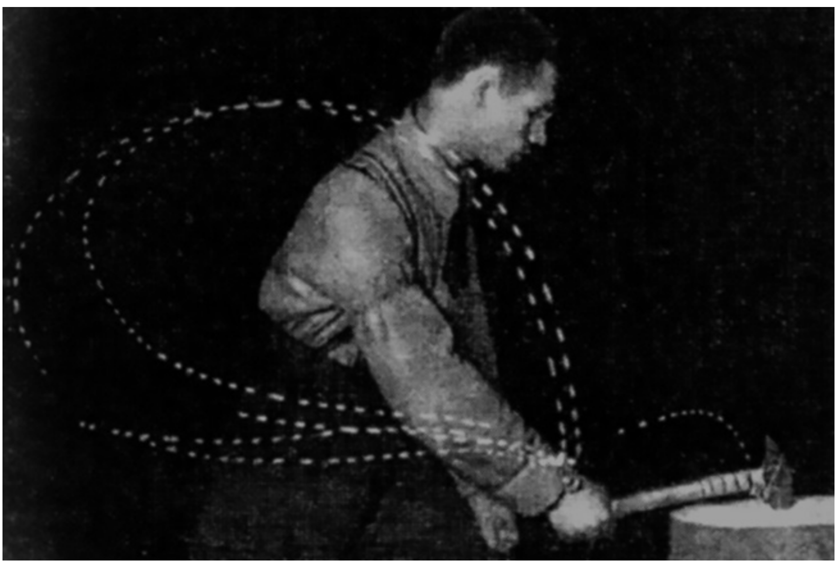
En annan vetenskap som likt ergonomin hade som objekt någon som befinner sig mellan naturen och samhället och som tog fart som vetenskap i det unga Sovjetunionen var sexologin.[232] De sexologiska studierna hade sina pendanger utanför akademin i form av beskrivningar i böcker och föreläsningar av en rad socialistiska aktivister. Intresset för sexualitetens glädje och problem fanns egentligen med från första början inom den socialistiska rörelsen (jämför avsnittet ”Sex i socialismen” i kapitel fem), för att nå klimax årtiondena efter sekelskiftet 1800/1900.

Ytterligare ett objekt mellan natur och samhälle lockade marxisterna. Det var medvetandet, psyket. Redan under 1860-talet hade Dietzgen börjat fundera på förhållandet mellan en naturalistisk världsbild och medvetandet.[233] Genom att beskriva hjärnan som vilket kroppsorgan som helst, och därmed medvetandet som samma substans som kött och blod (Feuerbachs ”Man ist was man ißt”) hade Dietzgens idol Feuerbach företrätt en ståndpunkt som senare marxister karaktäriserade som ”mekanisk materialism”, i motsats till diamat, eller som ”vulgärmaterialism”.[234] Dietzgen ville heller inte helt följa Feuerbach i spåren i denna fråga. Likt många andra tänkare under artonhundratalet tog han de naturvetenskapliga studierna av ljus, magnetism, elektricitet och gravitation som intäkt för att en grov materialism var alltför förenklad.

Den mekaniska materialismen hade utgjort den fasta grund varifrån upplysningsfilosoferna hade pulveriserat tron på en gudomlig, själslig ordning skild från den fysikaliska. Så långt, så gott, enligt Dietzgen. Men den riskerade nu att löpa amok och även avlägsna tron på det mänskliga medvetandet. Enligt Dietzgen är medvetandet av ”andligt materiell” natur, en del av den ”kosmiska materia” som hela universum består av.[235] Studiet av denna andliga materia kräver andra verktyg än naturvetenskapernas, nämligen humanistiska. Dietzgen ville således ge åt materien det som tillhör materien och åt medvetandet det som tillhör medvetandet.

Samtidigt ville han, paradoxalt, men typiskt för alla nya världsbilder från mitten av artonhundratalet och framåt, torgföra en monistisk världsbild. Dietzgen löste dilemmat, i alla fall begreppsligt, genom att plocka upp ordet ”dialektisk” och 1887 mynta termen ”dialektisk materialism”. Enligt statsvetaren Tony Burns låg detta helt i linje med unghegelianernas, speciellt Marx, ambition att spetsa den franska upplysningsmaterialismen med lite tysk idealistisk geist.[236]





Ovan: Ett fotografi på hur ett ”cyklogram” över arbetsmoment förbereds på Centrala arbetsinstitutet och ett på slutresultatet. På nästa sida, uppifrån och ner: Sovjetisk propagandaaffisch med effektiva slag (här mot slöa arbetare som försöker åka snålskjuts på kamraternas arbetsinsatser). Futuristiskt porträtt föreställande Aleksej Gastev. Geometriska former utgjorde idealet för såväl arbetsrörelser som konst.


БЬЕМ
ПО ЛЖЕУДАРНИКАМ



I första tesen i ”Teser om Feuerbach”, författad 1845, skriver Marx i denna anda:

> Huvudfelet med all hittillsvarande materialism (Feuerbachs inräknad) är att föremålet, verkligheten, sinnevärlden, bara uppfattas som *objekt eller som åskådning*; däremot inte som *sinnlig mänsklig verksamhet*, inte som *praxis*; inte subjektivt. Detta är anledningen till att den *verksamma* sidan utvecklats av idealismen men inte av materialismen – men bara abstrakt, eftersom idealismen naturligtvis inte känner den verkliga, sinnliga verksamheten som sådan.[237]

En vetenskap i de förtrampades tjänst kan därför inte beskriva historien och samhället som enbart ett resultat av anonyma, objektiva substansers rörelser. Den måste också räkna med de självmedvetna aktörernas egna handlande.

Dietzgens tidiga intresse för medvetandets natur är en lite egenartad föregångare till intresset för marxistisk psykologi. På forskningsämnets agenda står frågor om psykets relation till och ursprung i, å ena sidan, naturen och den naturliga kroppen och, å andra sidan, till samhället och klasserna. Därtill berör den marxistiska psykologin frågor om kunskapsinhämtning, ideologisk indoktrinering och ”falskt medvetande”. Därmed kan den marxistiska psykologin sägas syssla med villkoren för det revolutionära sinnelaget, det medvetande som en i avantgardet bör ha.

De mest berömda västmarxistiska tänkarna – Antonio Gramsci, Georg Lukács, Karel Kosík, Frankfurtskolans medlemmar och Jean-Paul Sartre – har ofta rört sig i det område där marxistisk psykologi möter sociologi och kulturhistoria. Deras arbeten undersöker, med litteraturvetaren Sabine Hakes ord, ”de känsloregimer som är specifika för kapitalismen”.[238] Neonskyltarna, radio- och filmmedierna, fordismen, storstadslivet, kändiskulten, bilismen och den totalitära kommersialismen blev företeelser att analysera för marxister som hade sett kommunismen segra i Sovjetunionen och ändå inte; som hade sett kapitalismen bli demokratisk och ändå inte.

I *Kapitalet* hade Marx gjort kapitalet till huvudperson, världen sågs genom kapitalisternas ögon. De kulturkritiska västmarxisterna gjorde något liknande när de granskade hur den borgerliga kulturen manipulerar arbetarnas psyken, infiltrerar och förvrider deras drömmar och värderingar. Annars kan man vända på perspektivet och beskriva saken från arbetarnas perspektiv. Italienska vänsterkommunistiska grupper (autonomism, *operaismo*) sökte under efterkrigstiden förstå kapitalets makt genom att genomföra olika motståndsaktioner på arbetsplatsen. Genom dessa ville

de försöka avläsa kapitalets morfologi och dynamik. Tidigare hade Hendrik de Man, som efter första världskriget hade arbetat som socialpsykolog i Förenta staterna, försökt att inte granska ”förborgerligandet” av arbetaren, utan tvärtom arbetarnas egen självorganisering. Han kom att beskriva det projektet som ”studiet av de psykologiska rötterna till massornas socialistiska inställning”.[239]

På liknande sätt som en del socialistiska tänkare oroade sig för att en deterministisk världsbild kunde försvaga kämpaglöden hos proletariatet, oroade sig de Man över vetenskapens inflytande över det. I *Socialism och nationalfascism* (*Sozialismus und Nationalfascismus*, 1931; på svenska samma år) citerar de Man uppskattande marxisten Ernst Blochs tes om att nazismens framgångar beror på en alltför kraftig övergång från utopi till vetenskap inom den socialistiska rörelsen.

> Nationalfascismen [det vill säga italienska Partito Nazionale Fascista] vädjar till politiska drivkrafter, som socialismen under de senaste årtiondena alltför mycket lämnat ur räkningen. Jag kallar dem t.v.: trängtan till myt och utopi, behovet av hänsynslös kritik mot institutionerna, strävan att aktivera massorna till omedelbar, offensiv aggressivitet, begäret efter ledarpersonligheter.[240]

Det här är på sätt och vis ett eko av Dietzgens och Marx oro för mekanisk materialism och av deras önskan att spetsa den med idealism och subjektivitet. Mekanisk materialism respektive naturvetenskap måste paras med dialektik, utopi och handlingskraft. För de Man är det därför avgörande att ”den psykologiska vetenskapen” kan bevisa vilken ”oerhörd drivkraft för massrörelserna som ligger i myterna och utopierna”.[241]

Heterodox marxistisk scientism

Den positivistiska och scientistiska tolkningen av marxism har förblivit stark inom kommunistiska partier och bland marxistiska akademiker. Många skulle nog hävda att om du inte tror att vetenskapliga studier av kapitalismen, historievetenskapliga studier av de olika produktionssätten och vetenskapliga prognoser är avgörande för en korrekt socialistisk politik, då är du helt enkelt inte marxist. Den ortodoxa marxismens histmat- och diamatretorik – en retorik som har fått skeptiker att associera till testuggande teologi – har likafullt fått en del marxister att söka sig andra vägar.

En marxistisk gruppering som med lite god vilja kan kallas scientistisk, men inte ortodoxt marxistisk, var den så kallade analytiska marxismen som

hade sina glansdagar under 1980-talet. Gruppen bestod av medlemmar som med hjälp av verktyg från den analytiska filosofin, i sig en utgrening av artonhundratalets positivism, ville storstäda i marxisternas ordförråd. Logik, semantik och argumentationsanalys fick därmed en central plats i deras försök att omformulera marxismen. Istället för diamat:s pseudovetenskapliga blytyngd och hegelianismens sofisterier skulle de analytiska marxisterna försvära sig åt att alltid, på typiskt engelskt manér, tala en begriplig, sunt-förnuft-orienterad, marxiolekt. Gruppens marxism är därför också känd som *non-bullshit Marxism*. Det främsta resultatet av gruppens diskussioner är G. A. Cohens *Karl Marx' historieteori. Ett försvar* (*Karl Marx's theory of history. A defence*, 1978; på svenska 1986).[242]

Trots skepsisen mot den ortodoxa marxismens läror, och kanske i allmänhet mot en alltför långtgående scientism eller positivism (en skolbildning som numera avfärdas av nästan alla kultur- och samhällsvetare, inte sällan på rätt svaga grunder) består den historiska förbindelsen mellan vetenskapliga studier av samhället och forskare med socialistiska böjelser. Fortfarande är det vanligt att stöta på samhällsvetare som man efter en stunds samtal förstår hyser förhoppningen att deras forskningsrön ska gynna en, ska vi säga, progressiv politik. Vi ska också påminna oss om att man inte behöver vara scientist för att försvara upplysningens tro att människans främsta vän i framåtskridandet är förnuftet. Under irrationalismens klimax på 1930-talet skrev de Man:

> Med risk att verka gammalmodig bekänner jag mig till den uppfattningen, att Sokrates, Plato, Aristoteles och alla deras efterföljare fram till Kant inte har levt förgäves, och att människans värdighet och den gudomliga gnistan inom henne inte kan skiljas från hennes egenskap av förnuftsvarelse.[243]

Allt är Engels fel

En vanlig historieskrivning, inte minst populär bland marxister som har velat distansera sig från nittonhundratalets diktaturkommunism, menar att Karl Marx var en stor humanist. Han kombinerade människokärlek med en flexibel, ständigt kritisk blick på världen. Rörlig som Muhammad Ali, slagfärdig som Mike Tyson. Friedrich Engels däremot var av en helt annan natur, om man får tro denna historieskrivning. Genom sina populariseringar tvingade Engels in Marx levande idévärld i stela dogmatiska former. Han var en benhård scientist vilket inte uteslöt att han trodde på den universella existensen av märkliga, pseudovetenskapliga ”dialektiska

lagar". Engels var det marxistiska tänkandets nedtyngande sumobrottare. Det var hans fel att kommunismen blev grå.

Berättelsen om hur "engelsianismen" utgör den sjuka roten till kommunismens urspårning är vilseledande. Även om det är lätt att förstå motivet bakom denna historieskrivning, nämligen att rädda Marx texter från att dras ner i smutsen av Stalin och hans hantlangare, tyder allt på att Marx och Engels i allt väsentligt var överens och att de förenades i strävan efter att ge vetenskapligt understöd åt en humanistisk politik.[244]

Inte heller är idélinjen Engels–Lenin–Stalin(–Mao) den enda som har existerat. Andra marxister har uppfattat och formulerat marxismens filosofi på sätt som avskiljer dem tämligen skarpt från den linjen. Lenins främsta konkurrent om att fungera som bolsjevismens chefsideolog under 1910-talet var Bogdanov, en av måltavlorna för Lenins polemiska *Materialismen och empiriokriticismen* (*Materializm i empiriokrititsizm*, 1909; på svenska 1942).[245] I Saint-Simons, Comtes, Dietzgens och Engels fotspår sökte också han grundlägga en "totalsammanhangets vetenskap". Mellan 1912–22 släpper Bogdanov tre volymer där han presenterar en metavetenskaplig organisationsteori. Denna metavetenskapliga studie, som har betytt en hel del för framväxten av moderna vetenskaper såsom systemteori och cybernetik, benämner Bogdanov "tektologi" efter Jesus yrke, *τέκτων*, snickare eller hantverkare.

En annan impuls till att komma bortom hämmande dogmatisk diamat, men ändå förbli sann mot den dialektiska metoden, är att som de västmarxistiska humanisterna Georg Lukács, Karel Kosík och Fredric Jameson framhärda i att tänkandet först måste återskapa en alltid motsägelsefull totalitet för att därefter kunna förstå enskilda kulturella yttringar.[246] Med andra ord, för att ge ett exempel på det tunga idiom som dessa hegelianska marxister excellerar i, skriver Kosík: "Den metodologiska principen för det dialektiska utforskandet av den samhälleliga verkligheten är den konkreta totalitetens princip."[247]

Skeptikernas uppfattningar

Om vi tillåter oss att bland de skeptiska betraktarnas skara inkludera socialister som såg med misstänksamhet på en alltför långtgående förnuftstro, kan vi plocka fram typografen Pierre Joseph Proudhon (1809–65). Vid tiden då Marx och Engels på allvar börjar sammanställa och utforma sin egen syn på världen, publicerade denne anarkismens fader *Système des*

contradictions économiques, ou, Philosophie de la misère (1846). Samma år, närmare bestämt den sjuttonde maj, skriver Proudhon till Marx att han oroas över ”den nya intolerans” han tycker sig möta hos Marx och hans vänner. Det tycks honom som om de försöker bli ”apostlar för en ny religion”.[248] Vad skulle det vara för slags religion? Jo, ”logikens religion, förnuftets religion”.[249]

På samma sätt fruktade Proudhons anarkistiske efterträdare Michail Bakunin det Destutt de Tracy och vännerna i La société des idéologues och Saint-Simon och hans efterföljare drömde om: en vetenskapligt grundad politik. Enligt Bakunin förde marxisterna vidare denna farliga dröm. Marx beskrivs som instiftaren av en ”småskalig kommunistkyrka” som befolkas av ”maktälskande män” som är ute efter att skapa ”En stat, ett styre, en världsomspännande diktatur!”[250] Redskapet för maktövertagandet är förnuftet, vetenskapen.

> Det kommer att bli det vetenskapliga sinnelagets styre, det mest aristokratiska, despotiska, arroganta och nedriga av alla styrelseskick. Det kommer uppstå en ny klass, en ny hierarki byggd på verklig eller falsk lärdom och världen kommer att bli uppdelad i en dominerande, vetenskapsbaserad minoritet och en omfångsrik, okunnig majoritet. Och då får de okunniga massorna passa sig![251]

De båda anarkisternas oro för uppkomsten av en dogmatisk förnuftsreligion kan ha varit influerade av Robespierres och deisternas missnöje med hébertisternas förnuftsreligion ett halvsekel tidigare eller måhända av konservativ kritik. I vilket fall som helst ligger oron helt i linje med en stark tradition som varnar för rationalismens hybris, för ett fetischistiskt förhållande till förnuftet och för mänsklighetens självförgudligande. Kristna teologer och präster, liksom andra försvarare av vördnadsbjudande traditioner, av tålmodig begrundan och av måttfullhet har alltsedan socialismens tillkomst anklagat socialister för att dyrka människans kognitiva förmågor istället för att prisa Skaparen av dessa förmågor, och istället för att hedra förfädernas omdömesgilla grundande av centrala samhällsinstitutioner och viktiga sedvänjor.

Det är bara Gud som kan ha felfri kunskap, lyder kritiken mot upplysningen, scientismen och positivismen. Bara Han som kan göra världen fulländad. Allt annat är ett utslag av den hybris som kunskapens äpple en gång i urtiden avsöndrade i människans buk. Den judiska och muslimska världens motsvarigheter till kristendomens teologer har inte varit sena att plocka upp varningarna gentemot övertron på förnuftets förmågor.

Denna antisocialistiska polemik låter alltså göra gällande att socialismen är ett uttryck för människans urgamla hybris – människan som tror hon kan veta och värdera utan att först lyss till Guds ord. Förnuft och vetenskap blir nya gudomar. Djupast sett är därför socialism en ondskefull attack mot världens gudomliga ordning, ett eko av Adams hädiska bett i kunskapens frukt. Destinationen kan inte bli någon annan än Sodom och Gomorra.

Forskarnas uppfattningar

För konservativa kristna med kunskaper om kristendomens äldsta historia kan striden mellan å ena sidan en from och sedlig kristendom och å andra sidan en övermodig rationalistisk människodyrkan framstå som den eviga kampen mellan sanna kristna och antika hedningar och heretiker. En version av det här synsättet har fått häpnadsväckande bärkraft. Dess företrädare menar att socialismen är återinträdet på historiens scen för gnosticismen, den antika kristendomens svåraste motståndare.

Den person som har fört fram denna djärva tolkning är den hyllade tysk-amerikanske filosofen Eric Voegelin (1901–85). Förbindelsen mellan antik religion och modern politik finner Voegelin i metafysiken. Han förklarar: ”Alla gnostiska rörelser är involverade i projektet att avskaffa varandets konstitution med dess ursprung i det gudomliga, transcendenta varandet, och att ersätta det med en världsimmanent varandeordning vars perfektion ligger inom det mänskliga handlandets domän.”[252] Denna immanenslära är farlig eftersom människorna tror att de av egen kraft kan skapa en perfekt värld. Med en sådan tro kommer människan att överdriva sin egen skaparkraft och upphöja sig själv till en gud: ”Självfrälsning genom kunskap har sin egen magi – och den är inte ofarlig.”[253]

Med hänvisning till den radikalkonservative existensfilosofen Martin Heidegger fastslår Voegelin att den moderna västerlänningen lever i ”icke-essensens tid”.[254] Denna förfallsperiod har skapats av vad Voegelin kallar ”parusistiska” tänkare, det vill säga positivister, socialister och nietzscheaner som omhuldar ”den andliga hållning i vilken befrielsen från tidens onda är att vänta genom ankomsten av det immanent förstådda varandet i dess helhet”.[255] Detta förfall är en fas i gnosticismens historia under vilken gnosticismen inte längre uttrycks i ”den judisk-kristna apokalypsens tankeformer”,[256] utan som ”surrogatreligioner” och ”politiska religioner” (efter titeln på hans bok från 1938, *Die politischen Religionen*).[257] Och, förklarar Voegelin vidare: ”Efter Gudsmordet följer i den historiska

processen inte övermänniskan, utan människomordet – efter den gnostiske teoretikerns *deicidium* [gudsmord] den revolutionära praktikerns *homicidium* [människomord].”[258]

Mot ”det prometeiska gudshatet” som ligger bakom ”progressivism”, marxism, psykoanalys, kommunism, fascism och nationalsocialism hjälper enbart ”den kristna trons klarhet” och ”trons heroiska äventyr”.[259] Bara genom själens möte med en transcendent gud, Moses uppenbarelse, kyrkan och ”för-ideologiska ordningsprinciper” kan människan få del i det sanna varat.[260] Människan måste inse att verkligheten och det ”verkliga vetandet” endast tillhör Gud – vi kan inte äga dem, endast älska dem.[261] Vet Voegelin att berätta. Och mer därtill. Utan att lägga två fingrar emellan kungör Voegelin, som är en uppburen akademiker vars texter bildar en av hörnstenarna i den så kallade politisk religion-skolans forskning (se kapitel sju), att vid en noggrann analys avslöjar sig arbetarrörelsens kamp som ”satanisk” och ”luciferisk”.[262]

Låt oss här konstatera att det skulle vara svårt (men inte omöjligt) för Voegelin och hans efterföljare att identifiera socialister som verkligen menat att de försöker förändra hela världen med hjälp av vetande. Den vanliga åsikten är förstås att socialister inte försöker göra hela världen perfekt, utan vill göra samhället så perfekt som möjligt. För antikens gnostiker hade den mänskliga alienationen sin rot i verklighetens väv (materien som Guds negation), men för socialister är det ju klassamhället.

Kanske har Voegelin med flera ett argument vad gäller självaste *gnosis*-begreppet, föreställningen om att det kan finnas en upplysande och samtidigt befriande insikt som gör att man plötsligt ser allt från ett högre perspektiv. Den föreställningen tycks ha funnits i frimureriska, illuminatimiljöer och har varit rätt kännetecknande för mycket marxistjargong. Där finns något av mystikerns totalt omvälvande insikt. Ett exempel från brittisk mellankrigsmarxism tillskriver Marx denna mystika förmåga:

> För denna nya värld – maskinproduktionens värld – var Marx medvetandet. Han var totalt medveten om den. Andra var medvetna om den, men inte helt och hållet.[263]

Men den som skrev dessa rader, John Middleton Murry, grundaren av den socialistiska tidskriften *The Adelphi* (”Bröderna”, 1923–55), var en udda fågel och tonfallet därefter. Den starka tilltron till insiktens frigörande kraft känner en del av oss igen från 1950-, 60- och 70-talens prat om ”att bli medveten”.

”Vi var ju medvetna”, skriver ofta Jan Myrdal som förklaring på något kontroversiellt agerande. Men det är inte insikt som insikt, förstås. Det är när allt kommer omkring en viss skillnad på att komma till insikt om att det kroppsliga är skapat i urtiden av den onde demiurgen Yaldabaoth och att komma till insikt om att vinst skapas ur tid som lönearbetaren inte får betalt för. Det är sannerligen svårt att förstå hur man kan blanda samman den gnostiska känslan av främlingskap inför en långt ifrån alltid människovänlig verklighet och natur, med känslan av främlingskap inför det som människan själv har skapat, må det vara en alienerande transcendent gudsbild (Feuerbach), ett alienerande pekuniärt värdesystem (Proudhon), en alienerande statlig övermakt (Bakunin) eller en alienerande ekonomisk ordning (Marx).

I marxistisk historiografi och filosofi har skribenterna – i ohelig allians med de skeptiska betraktarna – gärna presenterat socialismen *som helhet* som en alltigenom scientistisk idétradition. Det har de kunnat göra genom att karaktärisera socialismen som en gren på upplysningens träd. Till exempel den renommerade marxistiske historikern Eric Hobsbawm skriver att socialismen ”är den senaste och mest extrema avkomman till sjuttonhundratalets illuminism och rationalism”.[264] Det är som vi sett en alltför ensidig bild av socialismens ursprung.

Marxistiska forskare har dessutom hävdat att marxismen gör skäl för namnet ”vetenskaplig socialism”. Det kan man förstås diskutera. De har sedan låtit förstå att socialismens historia efter Marx och Engels är närmast identisk med marxismens historia. Det är på flera plan – organisatoriskt och teoretiskt – missvisande. Likt en pinsam bonnig farbror från Säffle som förirrat sig till kontoret på KTH, viftar de segrande marxisterna bort alla inslag av ”känslosocialism”, livsåskådning, andlighet och religiositet i det socialistiska källmaterialet.[265] Sådana förlegade sensibiliteter och föreställningar ses programmatiskt som historiska återvändsgränder. Den moderna socialismen, den äkta socialismen, har enligt dem vilat på förnuftets fundament.

KAPITEL 5

Lyckliga människor: humanistisk socialism

Inledning

Som jag skrev i inledningen till föregående kapitel kommer även detta kapitel handla om socialister som vill avskaffa religion. Deras främsta skäl är dock inte, som hos scientismens och positivismens anhängare, att de ifrågasätter de religiösa idéerna om verkligheten och därför vill bygga en ideologi på den vetenskapliga världsbildens stabila fundament. Nej, deras skäl är istället att de håller fram livsideal som de anser överlägsna dem prästerna och predikanterna lär ut. Synen på moralen, det vill säga uppfattningen om vilket som är det rätta – men också det goda – livet är den avgörande skiljelinjen. Det sagt: denna hållning är likafullt intimt sammanlänkad med vissa påståenden om verklighetens natur, om än mer av filosofisk än vetenskaplig karaktär. Låt oss börja där.

Några begrepp: naturalism, moral och humanism

En naturalistisk syn på verkligheten, det vill säga den metafysiska uppfattningen att det enda som verkligen existerar är naturen, öppnar för en rad olika tolkningar av meningen med människans liv. En är nihilistens: meningen med människans liv är tyvärr ingen alls; allt är i grunden meningslöst; allt är därför i princip tillåtet, eller otillåtet. De som är ovilliga att dra den nihilistiska slutsatsen, oavsett deras mer exakta uppfattning om meningen med

livet, har det gemensamt att jordelivet inte kan ses som ett verktyg för ett kommande liv, utan måste förstås som ett självändamål. Livets egentliga mening och värde måste rymmas i individernas naturliga livslopp. Vi kan kalla det ”immanensläran”.[1] Dess motsats är soteriologiska former av religion, det vill säga religioner vars högsta målsättning är frälsning.

Denna gemensamma övertygelse om livet som självändamål kan emellertid leda till radikalt skilda moraliska övertygelser. Så ser darwinister mänskligheten inbegripen i en evig, naturlig kamp där livets mening är överlevnad och fortplantning. Socialdarwinister överför synsättet till rasernas, folkslagens eller nationernas liv. Fascister generaliserar kampen till att gälla den starkes rätt över den svage och själva segern som livsmening. Den naturalistiska metafysiken genererar i de här fallen moralkodexar som anhängarna uppfattar som nyktra, realistiska och i samklang med naturvetenskapernas rön.

Socialister har emellertid reagerat mot den natursyn som de menar ligger bakom sådana övertygelser. Friedrich Engels påpekar i *Naturens dialektik* (skriven 1872–82, utgiven 1925) att Darwins teori om att ”kampen för tillvaron” utgör motorn i evolutionen kan tolkas som en överföring till djurriket av Hobbes maxim att ”människan är människans varg”, av nationalekonomen Thomas Robert Malthus prognos om stundande överbefolkning samt av andra ”borgerliga” nationalekonomers lovsånger om det naturliga och sunda med rivalitet och konkurrens.[2] När väl denna överföring från samhällsbetraktelsernas värld till naturvetenskapernas har utförts är det enkelt att låta föreställningarna studsa tillbaka och vips framställs rivalitet som en bevisad naturlag. Men denna överföring låter sig icke göras, hävdar Engels, eftersom djur på sin höjd samlar in föremål från naturen, men människan gör något ganska annorlunda: hon tillverkar. Människan är ett djur, men ett unikt, producerande djur.

Människan är inte en andevarelse. Men oro över att sjunka ner i flummig religiositet får inte hindra oss, menar Engels, från att samtidigt betona skillnaden mellan naturvarelsen människa och kulturvarelsen människa. I *Naturens dialektik* understryker Engels hur naturen för *homo sapiens* i och med uppkomsten av arbetet blev kompletterad med kulturen; naturhistorien fick nu sällskap av kulturhistorien. Ett sådant synsätt – där arbetets och i förlängningen hela kulturens oerhörda förmåga att omvandla livsbetingelserna och livets innehåll lyfts fram – för med sig att ett kulturfenomen som moral, liksom till exempel konst, framstår som något som höjer sig över naturen och som likafullt aldrig blir något annat än uteslutande

naturligt. Om arbete, kultur och moral är helt naturliga, och inte övernaturliga, förmågor hos människan, men samtidigt förmågor som i någon mån frigör människan från naturens våld och begränsningar behöver vi inte förbli i en primitiv Hobbesbild av människan som människans varg. Vi kan höja oss.

Ett annat försök att mota bort de förment råa tolkningarna av darwinismen var att beskriva djurvärlden som något annat än ett ställe där ”djuret är djurets varg”. Anarkisten Pjotr Kropotkins *Ömsesidig hjälp. En faktor i evolutionen* (*Mutual aid. A factor of evolution*, 1902; på svenska redan 1903, då som *Inbördes hjälp*) är ett pionjärarbete för att från vänsterhåll slå till mot de ideologiska darwinisterna på deras egen hemmaplan.[3] I boken lyfter Kropotkin fram den stora roll som ömsesidig hjälp har för djurarternas överlevnad och evolutionära framgång. Tidens socialistiska sällskap för ömsesidig hjälp (arbetarägda företag, konsumentkooperationer och liknande) framstod i det ljuset inte alls som något naturvidrigt som stred mot *survival of the fittest*, utan som ett beteende som hade naturliga betingelser. Efter publiceringen av *Ömsesidig hjälp* har en rad naturforskare, en del påverkade av politiska vänsteråsikter, andra inte, försökt visa att samarbete, planering och kommunikation är essentiella egenskaper för *homo sapiens*. Sådana teorier har rönt framgång under tjugohundratalet.[4]

Humanism kallar vi den immanenslära där det jordiska livet är värt att leva trots att det inte leder vidare och som menar att ett värdigt och lyckligt liv kan bli verklighet för i princip alla människor med hjälp av konst och kultur. Huvudskälet till att samtida sammanslutningar av ateister inte kallar sig till exempel ”Förbundet ateisterna”, utan ”Förbundet humanisterna”, är att deras ateism förenas med en etik som är tänkt att lägga grunden för många långa och lyckliga, om än ändliga, livsöden. Trots att det har funnits många religiösa personer som har varit humanister i den här bemärkelsen – och man kan hävda att religiös kultur på olika sätt kan bidra till det jordiska livets livskvaliteter – är ordet i hög grad sammanlänkat med sekularistiska ställningstaganden och med sekularismens historia.[5]

Jag kommer att i det här kapitlet ge termen ”humanism” en framträdande roll. Det är inte självklart. Men det skulle vara missvisande att använda en term som enbart är negativ och reaktiv (ateism). Det skulle också vara olämpligt att använda en term som enbart signalerar en metafysisk ståndpunkt (naturalism) och som försummar att peka på de etiska, estetiska och existentiella värderingar som stärkte humanismens fanbärare i deras kamp mot vad de såg som föråldrad och livsfientlig religiositet.

Humanismens äldre historia

Renässanshumanismen

Vi har i tidigare kapitel sett att inte bara kristna socialister utan att till och med icke-kristna anhängare av socialismen uppfattat Jesus radikala budskap som socialismens startskott. Men andra tongångar har också hörts. I till exempel den berömde svenske positivistiske filosofen Axel Hägerströms historik över socialismen från 1908–09 (publicerad 1946) nedvärderas urkristendomens bidrag till socialismen markant.[6] Jesus glada budskap beskrivs uttryckligen som i realiteten icke-socialistiskt eftersom den kristna omsorgen om andra människor avslöjas av Hägerström som enbart ett medel för att nå egen frälsning.[7] Hägerström talar om ”den ursprungliga kristna lärans anarkistiskt individualistiska och antivärldsliga natur”.[8] Dessutom kanaliseras inte ”proletärhatet” i revolter mot de verkliga makthavarna och utsugarna, utan lidande tolkas tvärtom doloriskt, det vill säga som en rättvis prövning. Det undertryckta hat som blir den naturliga följden av att alltid vara tvungen att tålmodigt utstå lidande, det typiskt kristna ressentimentet skulle Nietzsche säga, kommer istället till uttryck i ”den ohämmade helvetesförkunnelsen”.[9] Så vad pekar en socialistiskt lagd person som Hägerström istället på som socialismens källa? Jo, antikt tänkande och humanismen.

Den västerländska humanismens källor finns hos antika författare såsom Cicero, Lucretius och Vergilius, men det är under renässansen som humanismen formeras till en kulturell kraft som har mycket stor betydelse än idag.[10] Den socioekonomiska bakgrunden var framväxten under trettonhundra- och fjortonhundratalet av självständiga italienska stadsstater med handelshus, banker och mäktiga personer som ville lovprisa sig själva och sin värld. En modern individualism började formas. För första gången sedan antiken började man fira födelsedagar. Konsten vreds mot att gestalta det individuella, att fånga det egenartade, charmanta och personliga, och att avbilda den jordiska tillvarons skönhet.

Det uppstod ett behov av yrken som till viss del var nya: administratörer, skrivbiträden, högutbildade jurister, diplomater och något slags tidiga politiker. För att excellera i dessa för stadsstaternas framgång avgörande yrken behövdes det kunskaper i, eller i alla fall ansågs det behövas kunskaper i, retorik, litteratur, språk och etik. Språken, speciellt de antika, hölls för civilisationens alfa och omega. *Studia humanitatis*, humaniora, uppstod. Målet med renässansens humaniora var inte bara att rusta studenterna för sina yrken, syftet var också att dana bättre människor. Studiet kallas

humanistiskt eftersom, fastslog en renässanshumanist, ”det är genom den som den fulländade människan skapas”.[11] Det är knappast en tanke eller förväntan som en from medeltidsperson hade hyst.

Med de antika språken kom de antika gudarna, med deras mänskliga och alltför-mänskliga drag, och med dem den revolutionära idén om människan som ”en dödlig Gud” som är Guds medskapare till världens skönhet.[12] Arvsyndstanken är fjärran och människor ter sig godartade, trots att renässanshumanisterna var fromma kristna, i alla fall fromma religiösa individer. Böcker av Giovanni Pico della Mirandola och Giannozzo Manetti talar fint om människans värdighet.

Den här humanismen var en intellektuell rörelse som levde bortom kyrkans sfär, i det sekulära samhället. I kombination med studierna av de gamla språken och kulturerna för det med sig ett begynnande historiemedvetande: folk var verkligen genuint annorlunda förr. Och en begynnande bibelkritik: Nya Testamentet var nu möjligt att läsa på originalspråk (grekiska), men hur kommer vi åt Jesus budskap när han ju inte talade det språket? Och en begynnande euhemerism: de antika historierna om heroer och även gudar tolkades som saltade berättelser om vanligt folk. Gällde det kanske även Jesus från Nasaret?

Den här humanismen och humanioran var avvisande mot läkekonsten. Den var kroppslig och låg.[13] Den var också misstänksam mot teologin. Den tedde sig meningslös. Inte heller andra vetenskaper som tedde sig onyttiga, såsom astronomi, stod högt i kurs. Ändå var det så att den nya friare andan, uppvärderandet av det immanenta samt återvändandet till antikens aritmetik och geometri var avgörande faktorer bakom den så kallade vetenskapliga revolutionen under femtonhundra- och sextonhundratalen.

Artonhundratalets humanism

Efter ett par sekler dominerade av naturvetenskapliga framsteg, med ackompanjerande återspeglingar inom filosofin (Bacon, Descartes), började humanismen pånyttfödas under artonhundratalet.[14] Med Jacob Burckhardts klassiker *Renässanskulturen i Italien* (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860; på svenska 1930) pånyttföddes också renässansen. För humanister, i såväl livsåskådningsmässig som yrkesmässig betydelse, framstod den kulturhistoriska perioden, liksom den period som renässanshumanisterna i sin tur hade idealiserat, antiken, som föredömlig. Den humanistiska versionen av ”de underminerande myternas allmänna struktur” (se kapitel två) lyder således:

> Den klassiska antiken var en guldålder;
> därefter sjönk kulturnivån ner till medeltida mörker;
> humanister som Petrarca, Erasmus av Rotterdam, Voltaire och Goethe, men för allt i världen också naturforskare som Giordano Bruno, Galileo Galilei, René Descartes och Isaac Newton, har nu lagt grunden till en ny (sekulär) guldålder.

För att svara an på löftet om en stundande högre form av människotillvaro, vad tyskarna kallade *Kultur* och fransmännen och engelsmännen *civilisation*, omskapades universitetsutbildningen. I Wilhelm von Humboldts bildnings- och utbildningsprogram var det fria tänkandet, logik och empiri de ideala verktygen (inte dogmer och auktoriteter). Vid sidan av naturstudier stod studier av språk, historia och konst högt i kurs. Genom att bilda individer skulle inte bara den konstnärliga och kulturella nivån i samhället höjas; dessutom skulle studenterna danas till personer som var vidsynta, framstegsvänliga och liberala, men utan att för den sakens skull bli impulsivt eller vulgärt revolutionära.

Tyska romantiker, bland andra den av socialister avgudade Schiller, tänkte sig att en verklig högkultur bara kunde uppstå om den kristna moralen parades med det antika förnuftet och att detta endast kunde ske med hjälp av, eller mot en fond av, klassisk skönhet och konstnärlig kreativitet.[15] Tanken att en hög och fin kultur bara kan födas ur en enhet av (antikt) förnuft och (antik) konst tillsammans med (kristen) moral, drog in moralen i humanismens sfär och när den kom ut därifrån hette det ”humanitär”. Ordet hade då som nu socialpolitiska associationer till sjuk-, fattig- och barnavård.

Humanisternas blick på världen, bildad, liberal och inriktad på att förhöja det jordiska livet, mörknade vid åsynen av svartrockarnas beteenden. Och deras heliga bok och deras dogmer och deras predikningar och deras attityder började nagelfaras. Den framväxande bibelkritiken berodde visserligen på Bibeln själv (den tycks ibland motsägelsefull och inkonsekvent), men också på humanisternas vilja att bedöma de bibliska historiernas trovärdighet och deras moraliska nivå.

Från och med mitten av artonhundratalet blir den humanistiska blicken alltmer utbredd. Präster med konservativa övertygelser, och det hade de flesta, får mindre retoriskt genomslag. Föreställningarna om en nedärvd arvsynd sedan Adam och Eva, om evigheter av pinande eldgafflar i baken, om en Djäfvul med bockfot och om demonernas närvaro



Staty över Giordano Bruno från 1889 med inskriptionen ”Till Bruno, från den tidsålder som han bebådade, på platsen där bålet brann.”

vid sjukdomsförlopp, framstod som anstötliga för personer med förstånd och värdighet. I Sverige var det bland andra filosofen Christopher Jacob Boström som, med August Strindbergs ord, ”nedrev helvetet och gjorde kol på djävulen”.[16]

Under perioden 1880–1910 var sekularistiska, ateistiska och humanistiska drivkrafter sammanflätade när socialdemokratiska agitatorer och journalister i ord och skrift angrep kristendomen. För dessa uttalanden, liksom för uttalanden mot militär och riksdag, dömdes de ofta till böter eller tukthus.[17] Under samma period ser den typiske ”kulturradikalen” dagens ljus. Han, men inte sällan också hon, som föraktar kungahuset, aristokratin, militären och kyrkan, som försvarar det naturliga med nakenhet och sexualitet och som älskar den kosmopolitiska konsten, den engagerade litteraturen och den fria, gärna rödvinsmarinerade, diskussionen.

Enligt Engels var renässansen, och med den ”den vetenskapliga revolutionen”, ”den största progressiva omvälvning som mänskligheten dittills upplevt”.[18] Han pekar speciellt på ”naturvetenskapens frigörelse från teologin”.[19] Men som jag ska försöka visa nedan var det i lika hög grad den humanistiska synen på människan och hennes livsvillkor och möjligheter som formade Engels och den socialistiska rörelsen i stort.

Jag tror att det är viktigt att vi förstår att den humanism vi talar om i det här kapitlet har en utpräglat existentiell dimension. Jag ska försöka påminna läsaren om detta allteftersom, men eftersom vi tenderar att tänka på romantikens stämningar, sensibiliteter och estetiska uttryck när vi berör frågor om liv och död, om mening och mål och om huruvida det finns något bortom bergen och bortom lönearbete och gottgörande njutning, tror jag att det bör poängteras tydligt: den humanistiska traditionen förmedlade känslan av att immanenta jordeliv, med hjälp av redskap, förnuft och konst, vilka skapade ordning och harmoni, kunde bli lyckliga, värdiga och fullbordade. Det var ett livsmål lika ”djupsinnigt” som någonsin Caspar David Friedrichs ”Två män som betraktar månen” (1819–20).

Den humanistiska livskänslan paketerades i klassicismens former och mytologier, vilket inte nödvändigtvis behövde handla om det gamla Grekland och Rom, även vikingar och indier kunde på artonhundratalet se ut som gamla romare om de skulle idealiseras.[20] Klassicistiska William Bouguereaus ”Venus födelse” (1879) eller neoimpressionistiska Georges Seurats ”En söndagseftermiddag på ön La Grande Jatte” (1884–86) uttrycker även de, för att fortsätta på konstspåret, distinkta livsideal. Detsamma gjorde den rationella, geometriska modernismen som uppkommer i början

av nittonhundratalet, till exempel hos Bauhaus (även om där också rymdes en dos esoterisk platonism).

Låt oss alltså inte med hull och hår svälja talet om ”natten”, ”dunklet”, ”stormen”, ”passionen”, ”hängivenheten”, ”mystiken”, ”andligheten” och ”tron” som de enda existentiellt innehållsrika signalorden. Vi måste inse att även motsatt tal – om ”ljuset”, ”harmonin”, ”balansen”, ”jämvikten”, ”övervägandet” och ”förståndet” – har förmedlat en bild av det sanna och goda livet.

Humanistiska utopiska socialister

Kristendom – sedd som transcendental, förlegad, fördömande och fördummande, därtill ursprungligen skapad av de kulturellt efterblivna och snikna judarna, dväljande i något kvarvarande ghetto, någon gudsförgäten *shtetl* eller i ett ståtligt bankpalats – väckte humanisternas olust. Men ingen idéströmning kan leva enbart av aversion. Där fanns ju antiken och renässansen att efterbilda. Dessutom hade några av de allra första socialistiska utopisterna, valfränder med Saint-Simon och Cabet, bidragit med tankar och handlingar som kom att stimulera till uppkomsten av en humanistisk socialism.

Den genom uppfostran befriade människan: Robert Owen

Den walesiske textilfabrikören Robert Owen (1771–1858) hade på olika vägar, bland annat genom samtal med William Godwin, kommit att stifta bekantskap med grundtankarna hos upplysningsfilosoferna, särskilt Rousseau och Montesquieu.[21] Men det tycks ha varit Owens konkreta möte med vanligt folk och hans omtanke om deras hälsa och välbefinnande som först fick honom att få upp ögonen för miljöns inverkan på människorna. Owen, som beskrev sig själv som en som ”tillverkar för pengaprofit”, kom att viga sitt liv åt att konkret förbättra för de fattiga och de nedslitna arbetarna.[22]

Runt 1814 började han agitera intensivt för att parlamentet måste lagstifta om hur länge det skulle vara tillåtet för kvinnor och barn att arbeta under en dag. Agitationen bar frukt. 1819 beslutade parlamentet att barn under nio år inte fick arbeta i bomullsindustrin och att barn mellan nio och sexton inte fick jobba mer än tolv timmar per dag. Inte vad Owen hade hoppats på, men något slags framgång. I hans egen fabrik i New Lanark i Skottland revolutionerade Owen livet för arbetarna och deras

familjer. Han förbjöd barnarbete, erbjöd gratis skolgång, kortade arbetsdagarna även för de vuxna och förbättrade de allmänna levnadsvillkoren. Inspirerade av hans initiativ ploppade det runt om i Storbritannien upp folkskolor, verkstäder som drevs av arbetarkooperativ, embryon till fackföreningar och forum för byte av produkter bortom kapitalisternas kontroll. När rörelsen stod på sin höjdpunkt, från mitten av 1830-talet till början av 1840-talet, lyssnade varje vecka 50 000 människor på owenitiska föreläsare och försäljningen av veckotidningen *New Moral World* låg runt 40 000 exemplar per nummer.[23]

För att uppnå mer än småsegrar behövde dock samhället i stort, självaste den socioekonomiska väven, förändras. För att uppnå långsiktiga humanitära mål måste egoismen och rivaliteten kväsas, broderskärleken och samarbetet främjas. Men det är lättare sagt än gjort. Bristerna i samtidens livs- och samhällsformer – först och främst den extrema fattigdomen hos stora delar av den brittiska befolkningen och den därmed sammanhängande ohälsan, kriminaliteten och moraliska förfallet – stammar ur ”våra förfäders misstag”, förklarar Owen; ”Helt och hållet från våra förfäders okunnighet!”[24] Sanningen är nämligen den att våra förfäder har uppfostrat oss felaktigt. Därför lever vi felaktigt. Men vi kan inte skylla på de enskilda uppfostrarna. Ett dåligt samhälle skapar dåliga individer, inte tvärtom.

I en kultur där man schablonmässigt tänker att en del föds med gott sinnelag, andra med dess motsats, och där man till och med tror på en medfödd arvsynd, som var regel i Owens samtid, är tanken på omständigheternas formande kraft explosiv. Vi rår inte för våra fel och brister, påstår Owen, ty ”människans karaktär, var och ens och allas, har alltid blivit formad; så att den ska vara, och är, i huvudsak formad av hans föregångare; så att de gav honom, eller kommer att ge honom, hans föreställningar och vanor vilka är de makter som styr och vägleder hans uppförande. Människan har sålunda aldrig, och det är inte heller möjligt, format sin egen karaktär.”[25] Det allra största misstaget är därför att klandra någon för hennes brister.[26]

Men resonemanget om uppfostraren och samhället har kanske lite av hönan och ägget över sig? I alla fall enligt Karl Marx. I anslutning till Owen skriver han i ”Teser om Feuerbach” (1845) ”att människorna är produkter av omständigheterna och av uppfostran”, men också ”att omständigheterna förändras av människorna och att uppfostraren själv måste uppfostras”.[27] Det väsentliga är i vilket fall som helst att bryta den onda cirkeln, att bryta med traditionen. Äkta revolutionära socialister har, skriver förfat-

taren Jack London, ”föga om ens någon vördnad för de dödas myndighet. De vägrar att låta styra sig av de döda.”[28]

Uppfostran av barnen är grunden för en positiv samhällsutveckling och en sådan utveckling handlar ytterst om att skapa jordisk lycka. I *A new view of society* (1813) förtydligar Owen optimistiskt (någon skulle kanske vilja säga naivt):

> De här planerna måste utformas med uppsåtet att från späd ålder träna barnet i att få goda vanor av varje sort (vilket naturligtvis kommer att förhindra dem från att senare plocka upp falska och bedrägliga vanor). Därefter måste de bli förnuftigt utbildade och deras arbetskraft användas på ett nyttigt sätt. Sådana vanor och sådan utbildning kommer att bibringa dem ett aktivt och ivrigt begär efter att underlätta för alla andra att bli lyckliga och det utan att för ett ögonblick bry sig om deras religion, parti, land eller klimat. De kommer också att säkerställa, med få undantag, hälsa, styrka och kroppslig spänst, ty människans lycka kan endast uppresas på den friska kroppens och det fridfulla sinnets grund.[29]

Uppfostran och utbildning handlar inte bara om att överföra viss information, utan sättet på vilket det görs är avgörande. I ett stycke som föregriper John Lennons ”Working class hero” och Pink Floyds ”Another brick in the wall” klandrar Owen samtida lärare och utbrister: ”Ge antingen de fattiga en förnuftig och användbar utbildning eller upphör att håna dem för deras ignorans, deras fattigdom och deras elände vilket endast för med sig att de förstår vidden av den förnedring de tvingas leva under.”[30]

Språngbrädan för att nå bortom en förtryckande tradition är förnuftet, ”att skåda med middagsljusets klarhet”.[31] Genom att uppfostras förnuftigt formas förnuftiga individer. Det är egentligen inte så märkvärdigt: ”Alltså, genom att enbart ta hänsyn till vad våra sinnen säger oss om den mänskliga naturen – och bortse från de vilda, osammanhängande och absurda teorier som människan har väglett uppfostran efter så här långt, på alla platser runt jorden – så kommer vi med lätthet och visshet att uppnå det förment Herkules-aktiga slitet med att forma en förnuftig karaktär hos människan och det dessutom redan före barnet påbörjar sin normala utbildningsgång.”[32]

Hoppfullt är det. Men det finns mäktiga institutioner, inte bara ogynnsamma attityder, som verkligen står i vägen för socialismen. Privategendomen, äktenskapet och falsk religion är ondskans treenighet. Men Owen var övertygad om att hans idéer ändå snart skulle komma att radikalt förbättra samhället på såväl lokal och regional som nationell och global nivå.[33] Alla, inklusive brittiska kungahuset, kommer att bli anhängare bara de får upp

ögonen för hans idéer. ”Som tur är för människan så börjar denna okunnighetens välde att närma sig sin upplösning.”[34]

Förutom om ”socialism”, ett ord han lanserade på engelska, talade Owen om sin lära som ”rationell religion”, som ”sanningens och naturens religion”.[35] Följaktligen kunde en owenitisk grupp från 1839 kalla sig De rationellt religiösas universella gemenskapssamfund (The universal community society of rational religionists). Liksom fallet med saintsimonismen framfördes emellertid snart motstridiga tolkningar av mästarens grundtankar. Var det något slags religion? Var det i så fall en kristendom? Eller företrädde Owen egentligen ateism?

I kapitel ett (s. 66) stötte vi på en grupp oweniter som propagerade för sekulariserandet av England. De hade reagerat mot vad de tyckte var en olycklig trend, nämligen att tolka Owens texter alltför kristet. Och både i Storbritannien och Förenta staterna, dit owenismen spreds genom planerade kommuner, blev det mest vanligt att se Owen och hans anhängare som motståndare till religiositet.[36] Sant är att Owen lär ut en immanenslära, det ultimata målet ligger oss närmare än en stad ovan molnen. För den walesiske textilfabrikanten handlar det om lycka här och nu:

> Den nya moraliska världens religion utgörs av ständigt pågående handlingar för att skänka lycka åt varje man, kvinna och barn, så mycket vi någonsin förmår, och det oavsett deras klass, religion, parti, land och hudfärg.[37]

Bara när människorna tillsammans strävar efter att skapa lycka för hela kollektivet (*the community*) kan den uppstå.[38] Oweniternas lovsång gällde ”lycka och ljus gemenskap [*happiness and sweet community*]”.[39]

Inte bara lovsång bildligt talat. Oweniterna sysslade verkligen med lovsång. Det är detta rituella inslag som har fått andra att fundera på om rörelsen ändå inte var ett slags kyrka. I Manchester fann Engels att oweniterna medvetet hade imiterat kyrkans riter. Där var det predikningar, hymner och körsång. Ibland hade de, likt Joe Hill drygt halvseklet senare, lånat melodier från Engelska kyrkan eller från de snabbt tillväxande frikyrkorna. Ett exempel från den owenitiska pressen 1833:

> Bröder, reser er! Skåden gryningen som anländer
> Med Sanningens ljusa dager och Kärlekens tusenårsrike!
> Skåden hur miljonerna hälsar, med lyfta ögon,
> Den ärorika förändring som förgyller deras oroliga skyar!
> Lyss! Lyss! Sången som ljuder från ovan:
> Gemenskapen! Gemenskapen närmar sig!

Okunnighetens midnattsdysterhet drar sig tillbaka,
Och hastigt slocknar Felaktighens ödesdigra bränder.
Genom de skingrade molnen lyser Vetenskapens strålar
Med fakta, skingrar rädsla och påhittens drömmar.
Den Sociala Tidsåldern – tidevarvens mest gudomlig födelse! –
Blir till, i lycksalighet och högsta skönhet.

Brothers, arise! Behold the dawn appear
Of Truth's bright day, and Love's Millennial Year!
See how the Millions hail, with lifted eyes,
The glorious change that gilds their troubled skies!
Hark! hark! The Anthem, pealing from on high, –
Community, Community, draws nigh!

The midnight gloom of Ignorance retires;
And fast are fading Error's fatual fires
From the broken clouds effulgent Science beams,
With the facts, dispelling fear and fiction's dreams.
The Social Age, – divinest birth of time! –
To being springs, in bliss and beauty's prime.[40]

Hos oweniterna fanns dock en envis jordiskhet: ”Till och med i döden förkunnar vi kärleken.”[41] Och vad gällde ordval och referenser fungerade de religiösa inslagen i mångt och mycket främst som ett sätt att ”ge auktoritet åt det kritiska intresset för samtiden”.[42] Genom att förankra idéer och ideal i Bibeln och den kristna traditionen kunde dessa inte avfärdas lättvindigt. Om till exempel samtliga av Adams släkt är satta att härska över världen – ”De skall härska över havets fiskar, himlens fåglar, boskapen, alla vilda djur och alla kräldjur som finns på jorden” (1 Mos 1:26) – så måste privat ägande sättas under debatt.[43]

Den genom sinnlighet befriade människan: Charles Fourier

Charles Fourier (1772–1837) brukar räknas till en av de verkligt betydelsefulla socialistiska utopisterna, även om det inte är solklart att man ska kalla hans ekonomiska idéer för socialistiska.[44] Tvärtemot vad man kunde förvänta sig av en av socialismens tidigaste apostlar sympatiserade Fourier inte heller med franska revolutionen, vilken hade drabbat honom, liksom Saint-Simon, på ett personligt plan. Trots det beklagade han att revolutionärerna hade försatt chansen att rätta till saker och ting på samhällets, kulturens och religionens område. Fourier visste emellertid hur denna underlåtenhet kunde repareras.

I fotspåren efter Destutt de Tracy och *les idéologues* menar Fourier att exakt vetande om samhället verkligen kan nås och att det vetandet bör ligga till grund för samhällsutvecklingen.[45] Enligt hans egen uppfattning hade han själv bidragit storligen till vetandet då han hade upptäckt ”en okänd samhällsvetenskap”.[46] Denna vetenskap är baserad på ”teorin om de fyra rörelserna”. Det är rörelser som styr över allting, över fysiska och kosmologiska såväl som samhälleliga och mentala processer. Med den teorin som redskap kunde Fourier i *Teorin om de fyra rörelserna och de generella ödena* (1808) beskriva de lagar som styr den kosmisk- och tellurisk-historiska utvecklingen och de civilisationer som avlöser varandra här på planeten Tellus.

Fouriers idéer kan kanske bäst beskrivas som gränslösa. Ofta bygger de på vad oinitierade skulle kunna uppfatta som bisarra korrespondens- och signaturläror, fenomen hänger samman på de mest oväntade sätt och bär på de mest oväntade innebörder, som: ”Grisen och diamanten är till exempel symboler för den trettonde passionen (harmonismen) vilken civilisationens människor varken har någon erfarenhet av eller kunskap om.”[47] I universum råder en för många människor främmande dialektik mellan natur och kultur, vilken Fourier har utforskat. Han har bland annat kunnat visa att bäverstammen har blivit mindre på grund av människornas syndfulla leverne och att Nordpolen tack vare människans tekniska framsteg snart kommer att få en ring runt sig, liknande den Saturnus har, ”den arktiska kronan” kallad.[48]

En hel del rön från ”teorin om de fyra rörelserna” föreföll även Fouriers med tiden rika skara följeslagare rätt snurriga. Det hindrade dem inte från att benämna Fouriers upptäckter som ”den vetenskapliga socialismen”.[49] Vad som fascinerade med hans idéer var kanske främst människans roll i den kosmisk- och tellurisk-historiska utvecklingen liksom hans radikalt ljusa syn på hennes natur och möjligheter. I en tid som framställde människan som en syndig varelse, levande i en värld genomsyrad av laster och smuts och där livet mest var en ordal före en osäker lösen efter liemannens påhälsning, sjöng Fourier passionernas lov.

Människan är i grunden en känslovarelse, ett passionerat kreatur, förklarar Fourier. Alla känslor och passioner har sin upprinnelse i Guds vilja och de är således allesammans av godo. Gud vill att vi lever ut och förverkligar våra passioner. Genom grundlig planering kan människorna bilda sammanslutningar där allas och envars produktiva och erotiska drifter kommer till sin rätta.

> Lyckan, som man resonerat så mycket kring eller snarare yrat om, består i att ha många passioner och många vägar att tillfredsställa dem. [– – –] Plikten är människans påfund, attraktionskraften kommer från Gud.[50]

Det är sålunda sunt, ja rent av fromt, att leva ut sina passioner och begär.

Men dagens civilisation förhindrar och förvränger tyvärr passionerna. Strängt taget är det första (att förhindra) omöjligt. Ty ”[o]m man kör ut naturen genom dörren, kommer den tillbaka genom fönstret”, skriver Fourier i ”Fjärillarvens metamorfoser”.[51] Men fönstervägen ger den en förvriden gestalt. Vi får inte missta de förvrängda, perverterade uppenbarelseformerna av passionerna för de naturliga. När vi ser dagens civiliserade – det vill säga disciplinerade, hämmade och förvridna – människospillror kan vi bara ana den befriade människans lyckopotential.

För Fourier är den passionerade utlevelsen inget som måste vänta till lördagskvällen. Tvärtom. Och det är essentiellt för inte bara Fourier utan även för många efterkommande radikalers visioner: också vardagen och arbetslivet kan genomsyras av lust och glädje. Världen är egentligen så fint ordnad att det alltid finns en passion som motsvarar en arbetsuppgift. Vilket småbarn gillar inte att kladda med usch-usch? Då passar det ju att de får tömma latrinerna! hävdar Fourier och ger många andra sinnrika och läsvärda exempel på hur harmoniskt olika begär och sysslor egentligen passar ihop.

Den planerade kommun som Fourier föreställde sig skulle kunna förlösa denna sinnliga människa kallade han en falangstär (franska *phalanstère*). Termen är besynnerlig och visar på en annan sidan av Fourier än hedonisten. Eftersom folk tycks ha svårt att ta åt sig de viktiga saker som Fourier berättar för dem, så behöver de insiktsfulla bilda ett slags militärkloster (grekiska *phalanx*, ”falang”, plus franskans *monastère*, ”kloster”). Sparta stod som förebild för militärens kraft och *Teorin om de fyra rörelserna och de generella ödena* genomsyras effektivt och faktiskt av militärtermer. Hos Fourier kan det helt enkelt handla om en romantisering av Sparta, en sådan har ju varit utbredd i Europa, men eventuellt är det också militärens livsform och kommunism som lockar: i det militära gör en person det den är bäst på, saker används där de behövs bäst och alla får den mat som krävs. Rivalitet och kapitalistiskt vinsttänkande är oönskat. Armén lever efter ”Av var och en efter förmåga, åt var och en efter behov”.

Även om antimilitarism är en ståndpunkt som varit väl integrerad med många former av socialistisk ideologi har enstaka socialister uppfattat

militärens kollektivism som föredömlig. En sådan beundran kan man finna hos sekelskiftsutopisten Edward Bellamy i hans utopiska roman *En återblick* (1888), men även en samtida marxist som Fredric Jameson har provat tanken i *An American utopia. Dual power and the universal army* (2016).[52] Men dessa skriftställare är vad marxisten Ernst Bloch kallar ”ordningsutopister”.[53] Fourier är däremot en typisk ”frihetsutopist” och åtminstone för mig kan en sådan tendens, dessutom så full av ”äkta gallisk lidelse” (Zeth Höglund) som den är hos Fourier, tyckas lite motstridig.[54]

Inte heller förknippar man spontant de spartanska hopliternas falangformationer med kvinnoemancipation. Men Fourier, som myntade ”feminism” 1837, företrädde en synnerligen radikal syn på kvinnans ställning. Man försöker inbilla kvinnan ”att hennes kedjor är blomstergirlanger”, skriver han, men först i förverkligandet av det fria livet i falangstärerna kan hon bli lycklig. Och för Fourier finns ingen lycka utan passionernas, inklusive könslivets, fria lek.[55]

Skillnaden i synen på relationen mellan könen mellan artonhundratalets fourierister och Cabets ikariska kommunister kunde nästan inte ha varit större. Cabet hyste en traditionell syn på äktenskap och sexualitet: man ska vara gift och förförelseakter och otrohetsaffärer är djupt klandervärda. Mot erotiserandet av vardagen stod alltså en småborgerlig, ”viktoriansk” aktning för det täcka könet. Denna motsägelse har därefter varit ett återkommande tema inom socialism.

En sinnlighetskult

Vad hade då Fourier att säga om Gud?

> Gud är likformighetens fiende. Hans vilja är att rörelsen ständigt skiftar, antingen gradvis uppåt eller genom degradation. För detta syfte, låter Gud i våra samhällen periodvis frambringa embryon av välgörande eller skadliga upptäckter och det är förnuftets sak att bedöma hur dessa frön bör utnyttjas, att kväva de skadliga, som de politiska klubbarna, och utveckla de goda, som frimureriet […][56]

Sålunda använde Fourier sitt förnuft för att bedöma den religionsrevolution som hade genomförts några år tidigare. Den förnuftsreligion som fördes fram av de ateistiska hébertisterna var skapad för att vara en ”religion för ögon och öron”, menar Fourier i *Teorin om de fyra rörelserna och de generella ödena*.[57] Den fungerade väl fint i samband med ceremonier. Däremot var den helt renons på intellektuell trovärdighet. Den deistiska teofilantropin som det propagerades för under direktoriets tid förlorade sig å

andra sidan i teologiska spekulationer över gudomens innersta väsen. Följaktligen lockade teofilantropin enbart personer som saknade förmåga att förstå religionens viktigaste egenskap: dess förmåga att entusiasmera. ”Folk behöver bländas, inte upplysas”, fastslår passionernas profet.[58]

Franska revolutionens två religionsalternativ var sålunda handikappade på konträra sätt: ”den ena var en kropp utan själ, och den andra en själ utan kropp”.[59] Om revolutionärerna på allvar hade velat besegra katolicismen, och förhindra dess återkomst under Napoleon, borde de istället för religioner som kräver fromma uppoffringar ha presenterat en som erbjuder ”helgade sinnliga njutningar”.[60] Vad som borde ha förlösts, skriver Fourier, var en ”sinnlighetskult”, en ”sinnlighetsreligion”, ”de sinnliga njutningarnas religioner”.[61]

Framtidens liv i falangstärerna är ett liv i överflöd där njutning uppmuntras för den sociala sammanhållningens skull, för att ”förbinda gudskärleken med kärleken till njutningarna”.[62] I ”de vackra flickornas hjärtan” ryms insikten om vilken njutning som bör ha denna funktion, ty de vet att ”[d]et är i kärlekens berusning som människan tycker sig höjas upp till himmelen och få del av Guds lycka”. Denna illusion, upplevelsen av att vandra på små rosa moln, gör att människan kan identifiera sig med Gud, hävdar Fourier. Den nya religionen bygger därför inte på hoppet om salighet, utan på upplevelsen av att vara lycklig. Under det att de gamla religionernas enda plus vara att de kunde dämpa smärtan av att *inte* få uppleva kärlek, välsignar och välkomnar alltså denna religion lycksalighet. Denna nya religion är i viss bemärkelse kvinnlig eftersom kvinnorna är de som förstår sig bäst på kärleken. Familjefäder använder däremot som regel Gud för att få folk att lyda.

En sådan här religion – epikureisk, hedonistisk, backanalisk – överskrider folks olikheter och passar därför alla människor. Inte minst kommer de till åren komna fruarna, kvinnorna i sextioårsåldern, att jubla över en ”kärleksreligion” som hyllar och erbjuder dem njutningar. Barnen däremot, som inte kan ta del av kärlekskulten, kommer säkert att ha en egen ”frosserireligion”.[63]

Den fourieristiska rörelsen, arvtagarna till ”den vetenskapliga socialismen” i gallisk tappning, försökte tona ned det mest vilda hos upptäckaren av ”teorin om de fyra rörelserna”. Under inflytande från Lamennais trendiga sociala kristendom började Fouriers efterträdare, Victor Considérant (1808–93), att förespråka ett återuppväckande av den sanna urkristendom som är

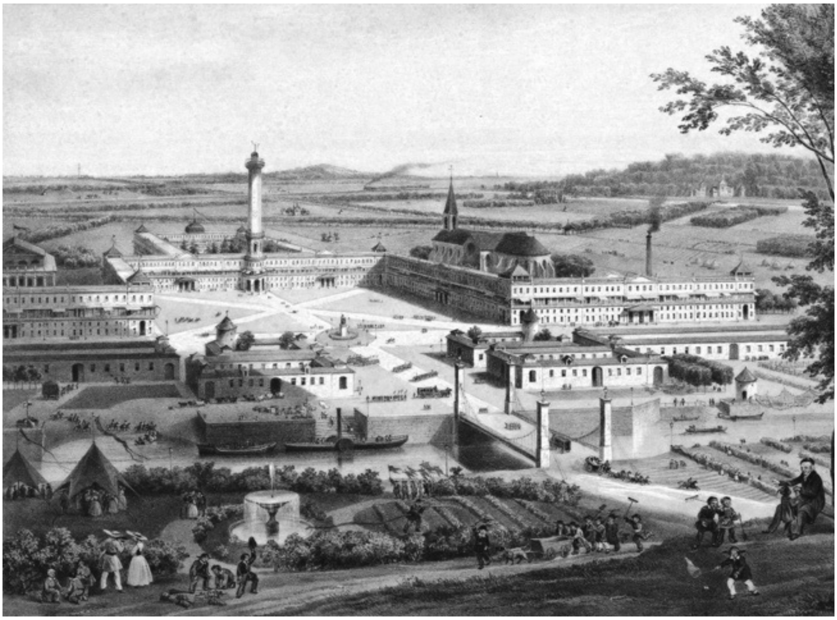
identisk med socialistiska ideal.[64] Den fourieristiska rörelsen kom även att absorbera andra läror som var à la mode: Mesmers hälsobringande magnetism, Swedenborgs ”kroppsvänliga” andlighet, Böhmes alkemiska spekulationer och samtida tysk filosofisk idealism.[65] Liksom med saintsimonismen och owenismen kom därmed fourierismen att rymma spänningar mellan en vetenskaplig och rationell falang och en kristen eller esoterisk falang.

Försöken att etablera planerande kommuner där passionerna inte leder till trångmål, utan tvärtom blir det sekret som klibbar samman folk till en skön harmoni, gjordes framförallt i Förenta staterna.[66] Förväntningarna var, kan vi ana, högt ställda. Fourier hade ju skrivit att ”ert enda förtret i kollektivordningen kommer att vara att ni inte kan göra dagarna dubbelt så långa för att räcka till för den gränslösa serie nöjen som kommer att vara tillgängliga för er där”.[67]

Den mest berömda, i kälkborgerliga kretsar ökända, falangstären var det kristet-fourieristiska Oneida-kollektivet i delstaten New York. Grundare var John Humphrey Noyes (1811–86), som i *History of American socialisms* (1870) har gett oss en unik inblick i tidens sociala experiment.[68] Som förberedelse för Kristus förestående ankomst och inrättande av himmelriket på jorden, anammade kollektivets medlemmar, ”perfektionisterna” eller ”bibelkommunisterna”, beteenden som vid tiden var extremt chockerande. Det handlade om egendomsgemenskap, om barnuppfostran med fri, ”rousseauansk” lek för både pojkar och flickor, om kvinnoemancipation och om ”fri kärlek” (ett uttryck Noyes kan ha myntat). Alla män var gifta med alla kvinnor och alla kunde i princip ha sex med alla. Dessutom tillämpade de eugenik, baserad på mannens och kvinnans andliga och moraliska nivå.

Sex i socialismen

Bejakandet av den häftiga, spontant begärande, barnsligt naturliga människan låg i den romantiska tiden. Man läste klassiska författare som skildrade en lycklig guldålder och Arkadiens obekymrade herdar; tog del av epikureiska ideal om världslig lycka; lärde känna bilden av Rousseaus ”ädle vilde” och läste robinsonader, vilka trots genrens uttalade teknik- och civilisationsoptimism ändock frammanade bilden av en fri människa i balans med naturen; tjusades av upptäckten av Tahiti och de andra Söderhavsöarna. Alltsammans beredde väg för en civilisationskritik som uppvärderade det okonstlade, sinnliga och sexuella. Den rotade sig inom fourierismen, till och med när denna förenade sig med en kristen världsbild.



Vy över en tänkt fransk falangstär utifrån Fouriers teorier. I det här fallet med en väl tilltagen kyrka i bakgrunden.

Feuerbach var en annan källa till försvaret för sinnlighet och sexualitet. Hans materialism var inte bara filosofisk. Han tycks verkligen ha gillat köttet. Från Feuerbach liksom från Fourier, vars tankar hade blivit en del av 1830- och 40-talens radikala tidsanda, ärvde Marx en positiv syn på kroppens begär.[69] I föreställningen om en arkaisk urkommunism kan man hos Marx och Engels finna en nostalgisk ådra, en längtan till en primitiv äkthet. Under den hägrande återkomsten för kommunismen tänker de sig, liksom Fourier, att samhället bör kunna organiseras så att alla kan få tillfredsställande uppgifter.[70] Tvång kommer inte behövas. Men den hägrande kommunismen – nu inte längre ur- utan utvecklad – är trots allt en kommunism på en högre nivå. Frigörandet av animaliska, primitiva eller naturliga drifter är icke slutmålet. Vi ska strax återvända till detta.

Fourier var tidig med sin lovsång till det passionerade och erotiska. Kanske blir vi mindre förvånade när vi stöter på liknande tongångar hos förra sekelskiftets socialister. En närmast extatisk omfamning av den erotiska kärlekens "djurisk-gudomlig natur" briserar till exempel när vi råkar

på anarkisten Gustav Landauer: ”All vår innerlighet, alla våra heliga saker, all vår fantasi och mystik, all vår religion ligger i denna förening av de båda könen, och i de avkommor som har vuxit ur denna förening, och också i all vår passion och djuriska glädje.”[71] I underground-klassikern *Aufruf zum Sozialismus* (1911) skriver Landauer:

> Jag talar om kärlek. Kärlek är en så underbar och universell känsla, en känsla som snurrar runt oss och som lyfter oss till stjärnorna, eftersom det är ett band som förbinder vår barndom med universum. Det finns en djupare innebörd bakom det faktum att ordet för upplevelsen av gemenskap, känslan som förbinder oss med mänskligheten – kärlek, mänsklig kärlek – är samma ord som vi använder för kärlek mellan könen, vilken förbinder oss med kommande generationer. Förbannade vare de själlösa som inte darrar när de hör om kärlek! Förbannade vare de för vilka sexuell tillfredsställelse inget annat är än en fysisk upplevelse! Kärlek tänder världen och sänder gnistor genom vårt väsen.[72]

Denna sorts kärleksevangelium attraherade runt sekelskiftet kulturradikaler och konstnärssjälar och en och annan arbetare. I den världen blir det logiskt för en redaktör och marxistisk historiker som Eduard Fuchs att vid sidan av sitt epokgörande kulturhistoriska verk *Illustrierte Sittengeschichte* i sex band (1902–12) även ge ut volymer om erotikens historia.

Det må vara sant att Sigmund Freuds psykoanalys inte precis lovsjunger den erotiska utlevelsen, men den ser åtminstone hämmandet av den som farlig. Och bland Freuds adepter fanns de som drog fourierska slutsatser av hans diagnos: bara den ofria och förvridna sexualiteten är osund, den djuriska driften är inget att skämmas för. Den kan vara en av livets glädjeämnen.[73]

Åren 1927 och 1928 ägnade den radikale freudianen Wilhelm Reich sig åt sexualupplysning och preventivmedelsrådgivning i Wien. Likasinnade gjorde detsamma i andra länder, i Sverige syndikalisten Elise Ottesen-Jensen och anarkisten Hinke Bergegren. Sådant gjorde man inte ostraffat. Socialt stigmatiserande stod på agendan, om man hade tur, domslut om man hade otur. I Berlin kom Reich sedan att initiera den så kallade sexpol-rörelsen. Den kommunistiska rörelsen, som Reich själv tillhörde, hade under Stalin rört sig mot mer asketiska ideal där begär skulle sublimeras till kamp, men Reich såg detta som en fara mot folkhälsan. I en pamflett från 1928 hade han ju påvisat orgasmens hälsobringande effekter. Ibland ser man Reichs teorier sammanfattade ungefär så här: ”Får SS-män bara ligga, så slutar de vara SS-män.”

Tanken att släppa lös det sexuella begäret svällde under 1950- och 60-talet till det vi kallar den sexuella revolutionen, i stort sett en vänstergrej. För de generationer som blev vuxna under dessa årtionden var denna nya syn på kön och sexualitet helt central. Det väsentliga var då att bli "medveten". Det man skulle bli medveten om var förstås klassmotsättningarnas avgörande betydelse för samhället då och nu, men i nästan lika hög grad handlade det om att inse vad som var "naturligt" för kroppen och till det som var naturligt hörde definitivt kättja. I romanen *Maj. En kärlek* (1998) erinrar sig skriftställaren Jan Myrdal hur han tänkte 1954 efter att hans fru hade varit otrogen:

> Jag är ju kommunist, en medveten människa. Det är nödvändigt att jag inte – inte nu och inte någonsin – ger avkall på det kravet att vara medveten. Hur ont det än gör – det är så ohyggligt tomt – måste jag kunna förstå också henne – jag vill det – skall det. Se det hela med hennes ögon. Man kan aldrig, får aldrig, anklaga en människa för hennes känslor.[74]

Så tedde sig Fouriers arv för en person som försökte härbärgera både försvaret för den naturliga sinnligheten och plikten att vara en del av en målmedveten kommunistisk kader.

Genom freudomarxisterna Herbert Marcuses och Erich Fromms texter – och med Fouriers, Landauers och Reichs mest backanaliska och livsreformsmässiga sidor nedtonade – kom borgerlighetens hämmande av sinnlighet och begär, och kapitalismens förvridande av dem, att bli 68-generationens bakgrundsmusik.[75] Likt Fourier, vars *Le Nouveau monde amoureux* fick spridning först 1967, hävdar Marcuse och Fromm att livet kan bli så mycket mer njutbart och fritt bara den rådande civilisationen övervinns. "Befrielse" är ordet för dagen. Den tradition där socialism betyder att man får knäppa upp knapparna i skjortan, hoppa spritt språngandes naken i sjön och säga "du" till chefen, är besläktad med denna sexualbejakande kultur. Men visst har sex- och sinnlighetssocialismen också haft sina interna belackare: "Drömmen om en tillfredsställelse av alla behov är lika dum som den är vanlig."[76] Karl Kautsky höll av alla utopiska kollektiv i Förenta staterna perfektionisterna i Oneida högst. Men inte på grund av deras försvar för sinnligheten, utan för att de odlade kulturella intressen samt "höll sig med ordentlig bokföring".[77]

Marx och Engels humanism

Makten över det skapade

Humanismen i allmänhet, och i Fouriers och Owens tappning i synnerhet, har haft en genomgripande betydelse för socialismen. I en europeisk provins som Sverige tycks naturalistisk humanism ha gjort vissa insteg redan under 1840-talet. I en käck rapport till De rättfärdigas förbund i London i februari 1847, vid tiden för Marx och Engels inträde och några månader före namnbytet till Kommunisternas förbund, kan vi läsa:

> Från Sverige har vi fått en ganska glädjande underrättelse. De kommunistiska idéerna där gör snabba framsteg, dock tycks de ännu vara något blandade med kristendomen, liksom det i början var också hos oss, men det kommer nog att ordna upp sig.[78]

En av centralgestalterna i att förena humanism med revolutionära rörelser från Babeuf och Buonarroti och med utopisk socialism var just Karl Marx, en rhenländsk filosofie doktor som under större delen av sitt liv försörjde sig som journalist, när han inte levde på sina vänners generositet.[79]

Marx var unghegelian och som vi såg i förra kapitlet brottades dessa med teologiska frågor. Eller kanske bättre: de brottades med politiska och existentiella frågor i teologisk form. I Marx doktorsavhandling från 1841 är det emellertid inte teologiska ämnen som analyseras. Objektet är istället den åtminstone semi-ateistiska, hedonistiska och sekulära filosofen Epikuros, en filosof som sjöng det njutningsfulla, livsglada och rofyllda jordiska livets lov. Men avhandlingen analyserar också den naturalistiska filosofen Demokritos, upphovsmannen till idén att verkligheten enbart består av atomer. Redan vid denna tid tycks Marx, en ättling till rabbiner på både sin fars och mors sida, ha varit en övertygad gudsförnekare.

Istället för religionen finns där humanismen. Den är basen för hela Marx utblick. Det är emellertid ett påstående som har bestridits. ”Teoretiska antihumanister”, i huvudsak strukturalistiska marxister och vänsterorienterade postmodernister, har satt under debatt huruvida Marx verkligen hade en bestämd humanistisk uppfattning om människosläktets natur. Det hade han.[80] Inte bara hävdade han att människans essentiella behov inkluderade saker som föda, värme, skydd, ljus, rörelse, hygien och sex. Det skulle ju ingen eller få bestrida och medvetenhet om dessa banala fakta är förvisso nödvändig, men näppeligen tillräcklig, för att placera någon inom det humanistiska lägret. Men Marx hävdade också att det ligger i

människans natur att roa sig, ta del av kultur, få intellektuell stimulans, uttrycka sig konstnärligt, älska och njuta estetiskt. Dessa humanistiska påpekanden, i sig inte uppseendeväckande, skiljer enligt Marx-forskaren David Leopold ändå Marx från föregående mer ensidigt materialistiska kommunister.

Som om det inte vore nog betonade Marx också att det ligger i människans natur att vilja utföra meningsfullt arbete och att sträva efter att vara del av en god gemenskap. Det sistnämnda – den sociala gemenskapen, eller med den revolutionära sloganen, broderskapet – är inte bara en bas för ett gott blomstrande liv; den är en vital del av det.

Det finns med andra ord en air av romantik hos Marx.[81] Av längtan efter något större, något meningsfullt och upphöjt. Galliska passioner är nog bra för människor som är så riggade, men från Hegel och tysk romantik kommer en attityd, ett sentiment som talar om att skapa, omskapa och vara del av äkta kultur.

För att nå målet att bygga välstånd, ett rättvist samhälle och en humanistisk kultur måste hinder överkommas. Saker måste avslöjas. Kamper måste bli framgångsrika. I sin mest allmänna form var hindret för Marx och unghegelianerna att det skapade misstas för skaparen: Gud tros vara världens skapare, men är egentligen en mänsklig skapelse; staten tros vara samhällets skapare, men är egentligen en skapelse av de vanliga medborgarna; kapitalet tros vara välståndets skapare, men är egentligen en skapelse av arbetarna. När dessa saker – Guds, statens och penningens fetischism – avslöjas, förs tillbaka till sitt mänskliga ursprung, öppnas porten till humanismens och kommunismens rike. Människor känner igen sig i sin egen skapelse. De är inte längre främmande för sig själva, för den värld de skapat och lever i. Detta är en frigörelselängtan i upplysningens anda – förutsatt att upplysningen tolkas i enlighet med Kants berömda definition som ”människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet”.[82]

Med *Das Wesen des Christentums* (1841) hade Feuerbach fullbordat avslöjandet och krossandet av gudstron, ansåg Marx. Denna kritik är förebildlig och öppnar upp för andra kritiska manövrar (”kritiken av religionen är förutsättningen för all kritik”).[83] När Marx under perioden 1843–45 bodde i Paris och samtalade med franska socialister kom han att tänka att nyckeln till en ljusare framtid nu låg i avslöjandet och krossandet av penningatron. Många år senare skrev han i *Kapitalet*: ”Liksom människan i religionen behärskas av sin egen hjärnas skapelser, så behärskas hon i den kapitalistiska produktionen av sina egna händers verk.”[84]

Eller så hade redan Engels påbörjat denna översättning av religionskritik till ekonomikritik.[85] Engels menade i alla fall att det nu inte längre var i religionen utan ekonomin man finner ”mänsklighetens djupaste förnedring, hennes beroende av konkurrensförhållandena”.[86] Den av kapitalet förslavade och exploaterade arbetarklassen måste befrias – och arbetarklassens befrielse är kommunismens födelse.

I det tidiga arbetet ”Ekonomisk-filosofiska manuskript från 1844” eller ”Parismanuskripten” (”Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844”, publicerat först 1932 och på svenska i urval 1965, helt 1978) skriver Marx:

> Denna kommunism är som fulländad naturalism = humanism, som fulländad humanism = naturalism, den är den sanna upplösningen av konflikten mellan människan och naturen och mellan människan och människan, den sanna upplösningen av kampen mellan existens och väsen, mellan objektivering och självhävdelse, mellan frihet och nödvändighet, mellan individ och släkte, den är lösningen på historiens gåta och vet sig vara det.[87]

Resonemanget är alltigenom hegelianskt. Det handlar om att förebåda en universell försoning mellan verklighetens mest grundläggande motsättningar. Dessa motsättningar har en historisk upprinnelse och kommer att få en historisk slutpunkt. Kommunismen innebär människans fullbordande i det att hon då blir medveten om detta historiska drama och självmedveten om sin roll i det.

Den historiska försoningen, kommunismen som är humanism, berör också ateismen. Med feuerbachska glasögon på, och snart med ett liknande skägg, antecknar Marx:

> Detta är insikten – uttrycket inom alienationens ram – om *tillägnelsen* av det objektiva väsendet genom alienationens upphävande, den alienerade insikten i människans *verkliga objektivering*, i den verkliga tillägnelsen av hennes objektiva väsen genom förintandet av den objektiva världens *alienerade* karaktär, genom dess upphävande i dess alienerade existensform – liksom ateismen, som innebär upphävandet av Gud, betecknar den teoretiska humanismens ankomst, och kommunismen, såsom upphävandet av privategendomen innebär ett erövrande av människolivet såsom människans egendom och utgör den praktiska humanismen i vardande. Eller: ateismen är den humanism som förmedlats med sig själv genom religionens upphävande, kommunismen är den humanism som förmedlats med sig själv genom privategendomens upphävande. Först genom upphävandet av denna förmedling – som emellertid är en nödvändig förutsättning – uppstår den *positiva* humanismen, den humanism som begynner positivt ur sig själv.[88]

Här ser vi hur Hegels historiemetafysik och Feuerbachs religionskritik, vilka båda sysselsätter sig med den skapande människans förhållande till det skapade, möter Babeufs och Proudhons kritik av privategendomen (jämför s. 73–74), vilken på liknande sätt berör frågan om vem som egentligen skapar (värde) och hur vi ser på den processen.

Marx stundande brott med unghegelianerna runt 1844–46 handlade till stor del om hur ett verkningsfullt avslöjande av den alienerande projektionen Kapital skulle följa på avslöjandet av den alienerande projektionen Gud (och Staten).[89] Marx kom att hävda att den processen krävde att kunskaper i teologi och filosofi ersattes av kunskaper i nationalekonomi och av historisk och empirisk samhällsvetenskap av den typ som Saint-Simon och Comte skissat på vad gäller den historiska samhällsutvecklingen, och som Marx nye kompis Engels genomfört vad gäller den engelska arbetarklassens villkor. Marx och Engels hade träffats första gången i Paris 1844, året innan *Den arbetande klassens läge i England* utkom.

Samtidigt som Marx hade grunnat på unghegelianska analyser av religionens väsen och av statens, nationalstatens och civilsamhällets väsen (bland annat i den omdiskuterade ”Om judefrågan”), hade alltså Engels hängt med arbetare i Manchester. Han fann att de trots mycket lidande och stora bemödanden ”ständigt” uppvisar stor ”humanitet”.[90] Arbetarna är medlidsamma, vänliga och lätta att få kontakt med. De ser människan bakom den sociala statusen. Det kynnet är enligt Engels resultatet av att arbetarna in på bara skinnet har fått känna av hur svårt livet kan vara. Och trots arbetarklassens eländiga situation i England är det detta kynne som har framtiden för sig:

> Och i likhet med de övriga förhållanden han lever under, bidrar arbetarens avsaknad av religiös och annan bildning till att göra honom mer obunden, friare från nedärvda och orubbliga lärosatser och förutfattade åsikter, än borgaren, som är inpyrd med de klassfördomar som han proppats full med från sin tidiga ungdom. Det är ingenting att göra åt borgaren; han är i grund och botten konservativ, hur liberal han än kan förefalla på ytan, hans enskilda intressen sammanfaller med den besittande klassens, han är död för varje aktiv rörelse; han håller på att förlora sin ställning i frontlinjen för Englands historiska utveckling. Arbetarna håller på att överta hans plats, till en början genom rättmätiga krav, sedan i praktiken.[91]

Marx brott med unghegelianernas tänkande innehöll förvisso filosofiska poänger, men i grunden handlade den om denna upptäckt: att bakom ackumulerad rikedom, privategendom, kapital och penningbuntar i tjocka plånböcker var arbetets och arbetarnas ”undre” värld den socialt mest formerande världen.

Arbete

Arbete är nog ett av våra minst romantiska ord. Det känns grått och tungt och enformigt och kanske tröstlöst. Ändå var arbete ett fenomen som lyste med ett slags romantiskt skimmer för Marx och Engels. Men det gällde näppeligen dagens lönearbete. Inte heller gällde det arbetet under föregående klassamhällen, slavens eller den livegnes slit. Under de villkoren som råder under klassamhällen måste människor kämpa för att känna arbetsglädje och för "att hon ej behöver förakta sig själv som ett livlöst redskap".[92] Sådana villkor ger alienation. Man känner inte igen sig i det man skapar. Socialdemokraten Hendrik de Man citerar under mellankrigstiden en jobbare som menar att den känsla han känner för sitt arbete med luftpresshammare bäst beskrivs som "äckel".[93]

Men arbete i sig, som arbetet kan vara i den fria naturen, är ett hantverk, ja en konst! Det är en fantasifull, omskapande verksamhet. Som idag när folk ordnar med blomrabatten på sin kolonilott eller inreder barnkammaren och planerar, designar, gnor, hämtar sig och gläds i ett enda andetag. *Det* arbetet är inte oromantiskt, inte alienerande.

> Arbetet är först och främst ett samspel mellan människan och naturen, en process vari människan genom sin egen verksamhet förmedlar, reglerar och kontrollerar sitt förhållande till naturen. Människan uppträder själv som en naturmakt gentemot naturmaterialet. Hon sätter de naturkrafter i rörelse som hennes kropp är utrustad med, armar och ben, hand och hjärna, för att tillägna sig naturmaterialet i en för henne själv användbar form. Genom denna rörelse påverkar hon den yttre naturen och förändrar densamma men förändrar samtidigt sin egen natur. [...] En spindel utför arbetsmoment som liknar vävarens, och ett bi bygger vaxceller med en skicklighet som gör mången mänsklig byggmästare skamsen. Men det som i grunden skiljer den sämste byggmästare från det duktigaste bi, är att han har byggt cellen i huvudet, innan han bygger den i vax.[94]

Ett sådant resonemang om arbete som ett tämjande av naturen, om arbetets frigörande kraft, kan ju verka långt från Hegels frambesvärjande av världsandens historiska manifestationer och från Feuerbachs filosofiska analys av teistiska begrepp. Men den vägen var inte så lång. Man kommer dit genom att fokusera på vad som skänkt sken av liv åt "Monsieur le Capital". Svaret är att det är levande människors konkreta arbete.

Enligt Engels var det så att Marx "i arbetets utvecklingshistoria fann nyckeln till förståendet av hela samhällets historia".[95] Eftersom *homo sapiens* essentiellt är en historisk varelse, som hegelianerna understryker, måste vi studera arbetets historia för att komma åt människans kärna. I ett

epokgörande kapitel i *Naturens dialektik* (som ännu idag med behållning kan läsas för att utmana vår tids evolutionära biologi och kognitionsvetenskap) återvänder Engels till mänsklighetens urhistoria och förklarar hur det konkreta arbetet – och inte några plötsliga snilleblixtar hos muterade hjärnor – kickar igång övergången från naturens rike till historiens. Det är det konkreta arbetet, utmejslandet av stenyxor, odlandet av jorden, grävandet av diken och seglandet med fartyg, som för utvecklingen framåt.

Det som lyfter oss ur naturens grepp och särskiljer oss från djuren är inte språket eller tänkandet, utan arbetet. Det var inte hjärnan som startade mänsklighetens häpnadsväckande utveckling, det var handen, tummen, som gjorde det och vars framsteg i att utforska naturen kom att påverka hjärnan. Så delar av naturen (den mänskliga kroppen) gör det möjligt för oss att genom arbete lyfta oss ur naturen och skapa kultur, samtidig som arbetet ”endast är en yttring av en naturkraft”.[96]

Materialismen kan bli för mekanisk, för stel och vulgär, varnar Marx i ”Teser om Feuerbach” (1845). Den måste befruktas av idealismens betoning på aktivitet och utveckling. Men detta får inte leda till en abstrakt bild av förändring, utan måste fattas som praxis, konkret omskapande. I pamfletten *Socialism and religion* från marxistiska Storbritanniens socialistiska parti 1911 får denna förmaning en polemisk front mot dyrkan av ”idén”, geniets, affärsmannens eller entreprenörens frälsande innovation utan vilket inget sägs kunna utvecklas:

> Alltså, i sin dyrkan av ”idén” tillskriver den borgerliga fritänkaren, liksom den kristne, människohjärnans påhitt mirakulösa krafter.[97]

Trots övervinnandet av hegelianismen genom uppmärksammandet av arbetet, bestod ändå Hegels högsta ideal, självmedvetenheten. I arbetet gör människor inte saker instinktivt, såsom bin bygger bikupor, för att låna Marx liknelse. De gör det självmedvetet. De tänker alltså först igenom hur något ska omvandlas och skapas, såsom om arkitekter som ritar hus innan de bygger.

Vill man kan man dra paralleller till hur samhällen byggs. Det kan ske ogenomtänkt, kaotiskt, djuriskt. Eller det kan ske planerat och genomtänkt. En politisk revolution är den privilegierade händelse då samhället blir medvetet om sig självt, om sina möjligheter, och då människor tar kontroll över framtiden. Därefter rör sig människorna i världen på ett sätt som minner om fria konstnärer och de känner igen sig i sitt verk.[98]

Marx och religionskritiken

Prisandet av det fria arbetet kan kanske ses som ett slags sekularisering, ty vilken är Bibelns lära om arbetet? Jo, att arbete är straffet för olydnad mot Gud och därför något som för alltid kommer att ske, och på sätt och vis bör ske, i människornas ”anletes svett”. Så hur såg egentligen Marx humanistiska syn på religion ut, mer exakt?

I sin ungdom ställde sig Marx positiv till ateistisk propaganda. Tillsammans med sin handledare Bruno Bauer planerade han faktiskt att starta en tidskrift om (och för) ateism.[99] Från sina år i Paris, och genom att studera verk såsom Rousseaus *Om samhällsfördraget*, Saint-Simons *Nouveau christianisme* och Cabets *Voyage en Icarie*, lärde han tillsammans med Engels känna den franska socialismens välvilliga inställning gentemot religion. Denna franska religiösa socialism var dock inget som ett par unghegelianer kunde omfamna. De kontrasterade den mot den stridbara delen av arbetarklassen i England som föreföll dem sympatiskt ateistisk, eller i varje fall sekulär. Trots det förändrade Marx synen på ateism, både vad gällde dess innehåll och vad gällde strategi.

I ”Om judefrågan” (”Zur Judenfrage” 1844; på svenska 1965) och tillsammans med Engels i *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik* (1845) började Marx för det första att formulera sin historiematerialism där alla sorters idéer, även de om gudarna, är sekundära. Idéer ses som följsamma uttryck för djupare, socioekonomiska utvecklingar. Trots all beundran Marx kände för Feuerbach kom han därmed fram till att det inte längre var de religiösa idéerna, och med dem den existentiella alienationen, som borde nagelfaras och avlägsnas. Det skulle nog ordna sig, började han nu tänka, bara mänskligheten kom tillrätta med den ekonomiska exploateringen och alienationen.

> Religionskritiken gör människan besviken för att hon skall tänka, handla och gestalta sin verklighet som en besviken människa som kommit till insikt, för att hon måste börja cirkulera kring sig själv och därmed runt sin verkliga sol. Religionen är blott den illusoriska sol som roterar runt människan, så länge hon inte rör sig runt sig själv.[100]

För det andra föreföll nu ateism, kanske tack vare intryck från den franska diskursen, alltför ensidigt destruktiv. Teism och ateism är, sett utifrån Hegels dialektiska logik, en tes och en antites och som sådana improduktiva att låsa vid varandra. Teismen bör inte förintas av a-teismen, utan

”upphävas”, enligt Hegels dialektiska logik. Detta ”upphävande” innebär att bevara teismen eller mer allmänt religionens innanmäte, dess inre drivkraft, men samtidigt upplösa den falska ytan (kyrkan, dogmerna, riterna). Redan Feuerbach avsåg ju att från kristendomen bevara ett kärleksbudskap som skulle ompaketeras och omvandlas till framtidens religion.

I inledningen till ”Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin” (1843) beskriver Marx på liknande sätt att religion är ”hjärtat hos en hjärtlös värld” och ”folkets opium” som den tröstar sig med.[101] Eftersom det är folks verkliga misär som framkallar denna längtan efter Gud och Himmel, kommer ingen filosofisk kritik, hur träffande den än är, att få religion att försvinna, tänker Marx nu. Först den dag *behovet av* religiös tröst har försvunnit, försvinner den. Och det kommer den att göra i och med att mänskligheten bygger ett samhälle av välstånd, rättvisa och frihet, det vill säga i och med skapandet av ett humanistiskt, kommunistiskt samhälle. På frågan ”Förkastar kommunisterna de existerande religionerna?” i ”Utkast till kommunistisk trosbekännelse” (1847) ges därför svaret: ”Alla hittillsvarande religioner var uttryck för historiska utvecklingsfaser hos enskilda folk eller folkmassor. Kommunismen utgör emellertid det historiska stadium, som gör alla bestående religioner överflödiga och upphäver dem.”[102]

Feuerbach hade enligt Marx gjort ”*kritiken av religionen* väsentligen avslutad”.[103] I enlighet med Feuerbachs metod skriver Marx:

> Vi omvandlar inte de världsliga frågorna till teologiska. Vi omvandlar de teologiska frågorna till världsliga.[104]

Marx intresse för arbete, teknik och samhällsutveckling leder honom likafullt vidare. Religionens gudar är nämligen inte projektioner av en abstrakt mänsklighets potentialer, som Feuerbach tycks mena. Religionerna förändras och de får innehåll beroende på de samhälleliga villkoren, beroende på ”basens” form. I *Kapitalet* skriver han därför:

> Den religiösa världen är endast en återspegling av den verkliga. Kristendomen med sin abstrakta människokult, i synnerhet dess borgerliga utvecklingsformer, protestantism, deism osv., är den religionsform som passar bäst för ett samhälle av varuproducenter, vilkas allmänna samhälleliga produktionsförhållanden medför, att producenterna uppfattar sina produkter som varor, alltså som värden, och i denna sakliga form ställer sina privatarbeten i relation till varandra som likartat mänskligt arbete.[105]

Där Feuerbach leker med tanken på att ersätta kristendomen med något slags ny humanistisk religion, var Marx mer jordnära och i stort sett ointresserad av de känslor och attityder – till exempel dödsångest eller saknad efter nära och kära – som eventuellt skulle bli otillfredsställda ifall religion helt avskaffades.

För övrigt kan man ana Marx aversion mot religion genom hans bruk av ord i *Kapitalet* som förknippas med religiösa eller i allmänhet fantasifulla världar: mest bekant är väl användningen av ”fetisch” som ett slags variant på ”idolatri” och ”avgudadyrkan”. Han beskriver flera vitala kapitalistiska mekanismer – varornas attraktionskraft, kapitalets väsen, det abstrakta arbetet som ekonomiskt mätinstrument, kapitalisten (entreprenören) själv, mark som underlag för jordränta och penningen – som kamouflerade av fetischistiska föreställningar.[106] Ja, hela ”vardagslivets religion” kretsar runt ”kapitalfetischer”.

Bruket av religiösa ord som del av en kritisk arsenal hindrar inte Marx från att själv ibland plocka fram en mytisk retorik:

> I kapital–profit eller ännu bättre kapital–ränta, jord–jordränta, arbete–arbetslön, i denna treenighet, som representerar sammanhanget mellan värdets beståndsdelar och rikedomen överhuvudtaget med dess källor, fullbordas mystifikationen av det kapitalistiska produktionssättet, som förvandlar samhälleliga förhållanden till ting, och den direkta sammansmältningen av de materiella produktionsförhållandena med deras historiska och sociala bestämning: den förbytta, bakvända och perverterade värld, där Monsieur le Capital och Madame la Terre gör sin spökvandring som samhälleliga karaktärstyper och samtidigt som enbart konkreta ting.[107]

Ja, är det inte egentligen så att självaste titeln *Kapitalet*, trots att de tre banden innehåller fakta och resonemang som rimligen bör kallas vetenskapliga, förstås bäst som en titel av samma typ som *Odysséen* och *Aeneiden*? En mytisk gestalts historia.

Med tiden kom Marx fras ur inledningen till ”Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin” – religion är ”folkets opium” – att bli en ikonisk sammanfattning av hans religionssyn. Frasen tolkades av de flesta längs antiklerikala linjer: att prästerskapet söver det utsugna folket i akt och mening att det inte ska revoltera. Färre såg det i ljuset av vänsterhegelianska idéer: att folket dövar sig självt så att det inte känner lidandet. Sistnämnda är den mest rimliga tolkningen. (Jämför den föregående meningen: ”Religionen är de betryckta kreaturens suck, hjärtat hos en hjärtlös värld, anden i andefattigdomens tillstånd.”)

Ett exempel på hur Marx religionssyn förvaltades kan vi få från en drastiskt formulerad pamflett, ”Socialism and religion” från 1940-talet, skriven av den brittiske kommunisten F. A. Ridley. Marx hade inte jublat över allt, inte minst hade han nog funnit det nietzscheanska tilltalet gapigt.

> Det är ett slöseri med tid att försöka döda den [religionen] med hjälp av argument eller hån när de sociala och naturliga orsaker som ofrånkomligen får den att åter framträda ännu existerar. Att försöka sig på detta är onekligen kardinalfelet i borgerlig rationalism som förvisso beskär religionens grenar, men lämnar dess *rötter* orörda. Varhelst orättvisa och rädsla existerar kommer människor att söka lindring någon annanstans, om den inte finns här.
>
> [– – –] Gudarna är gamla. De har blivit senila. Tid för dem att dö!
>
> Men de kommer inte att dö av naturliga orsaker. Kapitalet kommer att hålla dem vid liv om det så kommer att krävas konstgjord andning! När den kapitalistiska civilisationen förfaller, när krig följer på krig, var gång mer ”totalt” och mer själsdödande än det förra, så kommer religionen åter att placera sina fötter stadigt på rädslans mark och likt den mytiska jätten [Antaios] bli allt starkare för varje kontakt. I *det här* samhället kommer religion aldrig att dö ut. Det här är, först och främst, rädslans tidsålder och rädsla och vidskepelse är gamla tvillingar.
>
> Endast den sociala revolutionen kommer att krossa religionen genom att förinta dess verksamma orsaker. Därefter kommer människan att inta gudens plats. En jord stadd i utveckling efterträder en statisk himmel när som mänskligheten, nu i ett fritt samhälle äntligen herre över sitt eget öde, fortsätter framåt, bort från gårdagens apmänniska till dagens människa och mot morgondagens övermänniska. Dagens gudar och kapitalister håller samman: i morgon kommer gudarna och kapitalisterna att störtas tillsammans.
>
> ”Jaga bort gudarna från himlarna och kapitalisterna från jorden.” Fram, mot den sociala revolutionen! Mänskligheten blir myndig![108]

Socialism och antisemitism

Humanismens stärkta ställning under artonhundratalet och den motsvarande nedgången för traditionell kristendom innebar som vi sett en ideologisk romantisering av ariska eller indoeuropeiska folkslag och en motsvarande nedvärdering av semitiska folk som judar och arabiska beduiner. Enligt ett sådant synsätt hade endast de ariska folken skapat kulturer med avancerad filosofi och vetenskap, episkt berättande, plastisk konst, helgjuten arkitektur samt en värld av fantasieggande antropomorfa naturgudar som nu kunde förädlas till att utgöra surdegen i modern konst och kultur. Den semitiska världens stränga monoteism, uttryckt i dunkla hymner av människor som villigt underkastade sig en moraliskt dubiös gudom, kändes passé.

Med David Friedrich Strauss och Ernest Renans analytiska hugg kunde emellertid svartrockarnas förlegade, konservativa, av synd drypande förkunnelser avskiljas från den älskvärde och moraliskt högtstående Jesus. Och moraliskt högtstående var kanske inte precis det första man tänkte på när man läste om Zeus och de andra ariska gudarna. Var det inte precis avsaknaden av en bestämd moral som hade lett en del av ledarna för den stora revolutionen på fel vägar? I så fall fanns det en möjlighet att samtidigt lovprisa den humanistiska kulturens språk, konst och vetande *och* försvara nödvändigheten av att sprida Jesus moral i samhället.

Trots den rätt oproblematiska lösningen – och det blev verkligen en populär kombination för bland andra liberala politiker och modernistiska liberalteologer – fann en del socialister den för kraftlös. Tidens trendiga ariofila humanism syns till exempel i Ernest Belfort Bax *The religion of socialism* (1886). I den boken karaktäriserar Bax socialism som en fortsättning på ”den ariska traditionens snöre”.[109] (Ordet ”snöre” används eftersom det har associationer till de ariska brahminerna.) Semiterna beskrivs av Bax som ett folk som upprätthåller patriarkala, despotiska imperier med slaveri samtidigt som de ägnar sig åt svärmiska mysteriekulter och lider av individuell moralism, den typiska judiska och kristna ”oriental-introspektiva etiken”.[110]

Arierna beskrivs däremot som bärare av en solidarisk, humanitär idealism.[111] De var och är fina samhällsbyggare, skapare av antikens stadsstater och med en sund inriktning mot praktiskt förnuft. Det var de som skapade den första demokratin och lär ha strävat efter någon form av urkommunism. För Bax tycks dock skillnaden i typ av etik vara det mest centrala:

> Trots att socialismen inte har någon fördragsamhet med antisemitism så som den allmänt uppfattas, så är det förvisso så att den innebär bejakelsen [*reassertion*] av den typiska ariska etiken (vare sig den är klassisk eller fornnordisk) som fokuserar på social nytta till skillnad från den typiska semitiska etiken som fokuserar på personlig helighet.[112]

Har Bax rätt i det första han påstår? Har verkligen socialismen ”inte någon fördragsamhet med antisemitism”? För att inte komma fel i den diskussionen måste vi vara omsorgsfulla och skilja på, å ena sidan, en humanistiskt motiverad antijudiskhet, det vill säga en kritik, eller till och med avsky mot, vad man uppfattar som reaktionära och omoraliska drag i den hebreiska Bibeln, den judiska traditionen och (delar av) kristendomen och, å andra sidan, en biologistiskt och rasistiskt motiverad egentlig anti-

semitism.[113] Historikerns viktiga omsorg om att skilja på antijudiskhet och antisemitism, en distinktion viktig för att rätt beskriva bland andra Marx, delas dock sällan av våra studieobjekt vilka ofta bekymmerslöst blandar humanistisk kritik med rasism.

Hos bland andra utopisten Fourier och anarkisten Bakunin var antijudiska utfall vanligt förekommande och inte sällan handlade det om ren antisemitism. I andra sammanhang har socialisterna varit mer vaksamma på den viktiga distinktionen mellan arv och miljö, förr uttryckt som ras och kultur. För många av pionjärerna inom socialdemokratin i Österrike var en humanistisk antijudiskhet och ett hyllande av tyskarna som världens främsta kulturfolk en självklarhet, trots att flera av dem själva, inklusive partiledaren Victor Adler själv, hade judisk bakgrund.[114] När en biologistisk och rasistisk antisemitism dök upp bland vänner och bekanta förhöll de sig dock helt avvisande. Antisemitismen, men inte antijudiskheten, var ett av skälen som fick Adler att gå från ett mer tysknationellt parti till att grunda Österrikes socialdemokratiska parti.

För kristna som tagit intryck av den ariofila humanismen kunde det vara ett känslomässigt smart grepp att urskilja Jesus från det semitiska. Man betonade då hur obehaglig och grym Gud framträder i det som kristna förklenande kallar Gamla Testamentet och hur folklig och kärleksfull han är i Nya Testamentet: ”Jesus har transformerat den hatiske judiske guden till kärlekens gud och till en Fridsfurste”, förklarar den amerikanske socialisten Ernest Untermann.[115] Judarna framställs av honom som en elak elit som för att bevara sina privilegier var tvungna att korsfästa ”denna ödmjuke snickare, denna fattiga knegare”. Betonandet av socialismen som grundad i och djupast sett identisk med urkristendomen kunde sålunda ha en bismak av antisemitism: mot den gode arbetaren stod den omoraliske juden med sina banker, sina räntor och sitt ocker.

Som en utlöpare av franska revolutionen, med dess deklaration om mänskliga rättigheter, har den förhärskande uppfattningen bland socialister varit att fördöma rasism, inklusive antisemitism. Den har emellertid aldrig varit så uttalad eller så konsekvent som den blev efter andra världskriget då rastänkandets konsekvenser blev uppenbara och antirasism kom att inta en nyckelposition i både socialdemokraters och kommunisters propaganda. Syftet var säkert verkligen att bekämpa rasism, men också att underminera amerikansk självkänsla och imperialismen.

Likafullt har det inte oväntat funnits intellektuella socialister med tydliga rasistiska värderingar. Rashygien (eugenik) har förfäktats av bland

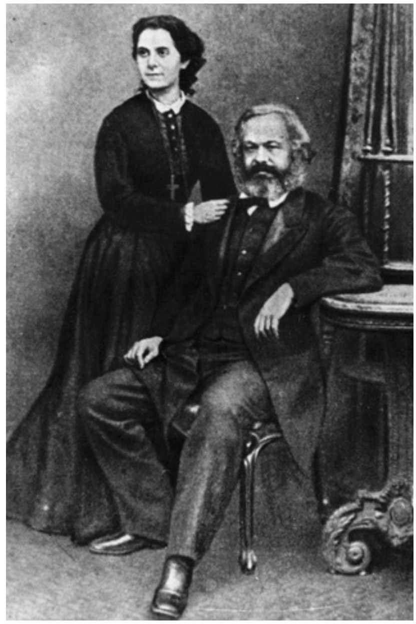
annat fourierister och personer som den socialistiske författaren H.G. Wells och Helene Stöcker från radikala Förbundet för mödraskydd och sexualreform (Bund für Mutterschutz und Sexualreform).[116] Det var under Hjalmar Brantings socialdemokratiska regering som Sverige blev först i världen 1921 med det ökända rasbiologiska institutet (Statens institut för rasbiologi).[117] Också vanliga partimedlemmar och sympatisörer har förstås närt fördomar mot folk från andra länder och världsdelar och mot minoriteter.

På hemmaplan är det antisemitismen som varit den stora fläcken på broderskapets baner. Olika strategier har prövats för att hantera den. Ibland gick partiledningen till angrepp mot antisemitiska uttalanden. Under perioden med mest utbredd antisemitism, ungefär 1890–1945, var det annars populärt att försöka förtiga antisemitismen bland medlemmarna och hoppas att materiella förbättringar med tiden skulle reducera hätskheten mot judarna. Historikern Lars Fischers bedömning är att socialdemokraternas strategier under perioden 1871–1918 var ”fundamentalt misslyckade vad gäller att utmana rådande antijudiska uppfattningar”.[118] Han påstår vidare att de tyska socialdemokraterna hjälpte till att upprätthålla bilden av att det existerade en ”judefråga” som måste lösas och att den ljusnande framtiden var en framtid utan judar.

Fischer har säkerligen rätt i mycket. Samtidigt gäller det emellertid, vilket Fischer är medveten om, att hålla begreppen rätt i mun. När en judiskättad ateist och kosmopolit som Rosa Luxemburg ger uttryck för vämjelse över östeuropeiska judar är det då ”antisemitism”?[119] Knappast, eftersom det begreppet kräver en tro på rashierarkier för att vara distinkt. Är det ”antijudiskt”? Det skulle det kunna vara. Det finns i historieböckerna gott om judiskättade personer som har svårt för det mesta som är judiskt, men kanske framförallt för moralen och världsbilden i den hebreiska Bibeln. Men det är inte nödvändigtvis antijudiskt att ogilla folk som lever ett traditionellt liv i någon *shtetl*, eftersom det som väcker antipatin kanske inte är det unikt judiska i sig (språket, högtiderna, sederna och kanske fysionomierna), utan den förhärskande konservatismen: rabbinernas auktoritet, de orättvisa könsrollerna, kläderna som utstrålar allt annat än sinnlig livsglädje, inskränkta synsätt på en rad roliga moderna fenomen etcetera. Då är vämjelsen en humanists vämjelse.

Spelar humanistens vämjelse antisemiterna i händerna? Kan den säkert göra. Inte minst om ”judiskhet”, som ibland i Luxemburgs fall, används som synonym till ”allt som har med exploatering att göra”. Ett sådant





Till vänster: Ur den franska ”revolutionskortleken” 1793. Istället för ruter knekt, ”Färgernas (rasernas) jämlikhet”. En före detta slav – utan bojor och ok, med bössa och högburet huvud – personifierar dygden mod. Till höger: Den judiskättade Karl Marx som kallades ”Moren” (”Der Mohr”) antingen på grund av sin mörka fysionomi eller som en anspelning på Karl Moor, hjälten i Friedrich von Schillers drama *Rövarbandet* (1781), här tillsammans med sin äldsta dotter Jenny.

språkbruk medför att ett socialistiskt, klasslöst samhälle nästan blir detsamma som ett samhälle fritt från judar. Utifrån en rimlig tolkning hävdar redan Marx i ”Om judefrågan” (1844) att den avskyvärda kapitalismen omvandlar alla kristna till ”judar”.[120]

Likafullt är det viktigt att vi som intresserar oss för religion och politik inte blandar ihop korten. För en person som Luxemburg, hennes motvilja mot konservativ judisk kultur till trots, rymde mänskligheten egentligen enbart två ”nationer” värda att bry sig om: den utsugande borgarklassen och den utsugna arbetarklassen.

Humanismens öden under nittonhundratalet

Humanistisk socialdemokrati och kommunism

När Andra internationalens socialdemokrati formeras tonar humanismen bort och ”vetenskaplig socialism” vinner inflytande över arbetarrörelsen. Men bilden är inte entydig. Den allra första frågan i den ledande franske socialdemokraten Jules Guesdes *Essai de catéchisme socialiste* (1878) lyder: ”Vad är människan?”[121] Därefter följer en utläggning om vad som kännetecknar människan och hennes bestämmelse – en bestämmelse som handlar om mänsklighetens framsteg (*les progrès de l'humanité*), inte om arbetarklassens befrielse genom klasskamp.[122]

I Storbritannien har humanistisk socialism – eller är det socialistisk humanism? – alltid haft bemärkta företrädare. I *God and my neighbour* (1903) redogör Robert Blatchford för sin syn på humanismen genom att kontrastera den mot kristendomen:

> Det finns två stora skillnader mellan humanism och kristendom. Kristendomen bryr sig om Gud och människan, sätter Gud först och människan sist. Humanismen bryr sig enbart om människan, vilket gör människan till dess första och sista omsorg. Det är en stor skillnad. Därtill accepterar kristendomen doktrinen om den fria viljan, med dess belöningar och straff som konsekvenser. Humanismen däremot accepterar determinismens doktriner, med deras konsekvenser av förbrödring och skydd. Det är en annan stor skillnad.
>
> Ty kristna ser på huliganen, tjuven, slinkan och drinkaren som män och kvinnor som har gjort fel. Men humanisterna anser att de är män och kvinnor mot vilka fel har begåtts. Den kristna lösen är att straffa brott och att predika bot och frälsning åt ”syndarna”. Den humanistiska lösen är att få bort de orsaker som driver människor in i brottslighet och på så sätt förhindra tillverkandet av ”syndare”.[123]

I *The religion of socialism* (1886) menar Bax att orden ”socialism” och ”humanism” är synonymer, båda är dessutom nya ”religioner”:

> På det sätt som slaveriekonomins religion var hedendom, på det sätt som livegenskapens religion var katolsk kristendom eller prästerdom [*sacerdotalism*], på det sätt som kapitalismens religion är protestantisk kristendom eller bibliska dogmer – på samma sätt är kollektiv- och kooperationsekonomins religion humanism, vilket bara är ett annat namn för socialism.[124]

Nittonhundratalets första årtiondes stora socialdemokratiska konflikt runt Eduard Bernsteins ”revisionistiska” försök att uppdatera Marx och Engels analys av kapitalismen var delvis en konflikt mellan humanism och posi-

tivism. Konflikten gällde inte bara Bernsteins empiriska slutsatser, som gick emot Marx förutsägelser. Eller hans ifrågasättande av vissa nyckelbegrepp, som förargade ortodoxa marxister såsom Plechanov, Kautsky, Liebknecht och Luxemburg. Bernsteins kritik av en alltför rigid historiematerialism, där historien styrs av bestämda lagar och socialismens seger därmed är förutbestämd, liksom hans krav på en moralisk resning hos arbetarna – ”En uppåtsträvande klass behöver en sund moral” – irriterade i lika mån.[125] Till råga på allt var karln inte revolutionär, utan reformist. (Och jude, tycktes det.)[126]

Kritiken mot ”revisionen”, som Bernstein delvis importerat från de engelska fabianerna, medförde också mycket riktigt att han anklagades (bland annat av Luxemburg) för att vara ”idealistisk”.[127] Den termen används ibland i rimligt adekvat betydelse, det vill säga ”en förståelse av samhället som underlåter att studera de socioekonomiska skeendena” eller ”en naiv förhoppning om det goda argumentets eller exemplets kraft”, men i den interna polemiken står den ofta för just ”humanistisk”.

Även om revisionistiska tendenser gjorde stora insteg i socialdemokratin under 1900- och 10-talen stod scientismen och positivismen högt i kurs. Det är nog inte minst sant för de vänstersocialistiska (kommunistiska) partier som bildades under eller i samband med slutet på första världskriget. Men inte heller där är bilden entydig. I protest mot förment toppstyre, patriotism, militarism och fogligt samarbete med borgarna, skapades via en utbrytning ur Sveriges socialdemokratiska arbetareparti 1917 det parti som efter några år blev Sveriges kommunistiska parti. Vid brytningen hade det emellertid rymt tre jämnstarka falanger: en bolsjevikisk, en pacifistiskt vänstersocialistisk och en humanistisk.[128] Ett par år efter splittringen insåg humanistfalangen att den hade tidsandan emot sig. Oktoberrevolutionen 1917 – som bröt ut en tid efter (inte före som det ibland förespeglas) splittringen – gav förstås bolsjevikfalangen självförtroende och medvind. För att ändå försöka stävja vad de såg som auktoritära tendenser, våldsromantik, huvudlös moderniseringsiver och materialism publicerade humanistfalangen ett ”Humanistiskt manifest”, uppföljt samma år av Ivan Oljelunds *Humanismen. Några synpunkter*.[129] Både manifestet och boken brottas med förhållandet mellan humanism och socialism.

För mellankrigstidssocialdemokraten Hendrik de Man handlar politik egentligen inte om att genomdriva ekonomiska regleringar, utan om att dana ”socialistiska människor”.[130]

> Den som väntar sig att socialismen skall förverkligas icke genom att ekonomiska tvångslagar automatiskt uppfyllas utan genom att socialistiska människor utbildas, gör bäst i att fylla denna formel med en andra, som icke uteslutande lägger vikt vid attributet socialistisk; något bör bli över även för huvudordet människa. Den socialistiska människan skall framför allt vara en människa. Om den framtidsbild, man gör sig av socialismen, ej stämmer med arbetarnas mänskliga natur, sådan den är, så är därmed endast bevisat, att den bottnar i förutsättningar, som strida mot den mänskliga naturen.[131]

Med det socialistiska samhället når vi ”broderskapets tidsålder” som är det samma som, genljuder de Man av Hegel, ”’språnget från nödvändighetens rike in i frihetens’”.[132] Så starkt kunde Hegel ännu eka hos en sosse 1928. Och det trots att byggandet av socialismen i Ryssland inte direkt pekade spikrakt mot frihetens rike.

Men inte ens i Sovjetunionen utrotades de humanistiska strömningarna helt och hållet, trots att det nya landet föddes ur ett blodigt inbördeskrig. Det nya landets första årtionde bevittnade omfattande kampanjer mot analfabetism, en veritabel explosion av konst-, teater- och litteraturexperiment, både professionella och amatörmässiga, nya grepp och stilar inom arkitektur, grafisk design och industridesign samt nya utbildningsformer. Inte ens i det värsta diktaturkommunistiska mörkret slocknade Prometheus fackla; 1938, arresterad som bourgeoisie- och fascistkollaboratör, på tröskeln att avrättas efter Stalins travesti på rättegång, skrev ”hela partiets favorit”, Nikolaj Bucharin:

> Socialismen är inte alls motståndare till individens blomstring, utan tvärtom: socialismen utgör det grundläggande villkoret för en sådan blomstring, vilken inträffar på ett visst steg i den historiska utvecklingen. Vi talar sålunda om individens utveckling och om individens personlighet, vilket är något annat än framväxten av individualism, ett fenomen som skiljer människorna åt och ställer dem mot varandra. Vad vi vill ha är en socialistisk humanism.[133]

Fyra år tidigare, på författarkongressen då den socialistiska realismen slogs fast som den enda korrekta konstformen, riktas kritik mot ”borgerlig humanism”. Men den bemyndigade konsten skulle faktiskt vara ”ny socialistisk humanism” – en humanism där folket, inte individen, skulle stå i centrum.[134] Men trots leken med orden, och trots det unga landets reella kulturrevolution, så var det många betraktare av Sovjetunionens kulturpolitik som befarade att Bucharins dröm inte höll på att förverkligas. I hans anteckningar från fängelset kan vi läsa: ”Socialismens historiska uppgift ligger i att rädda kulturen [*the salvation of culture*].”[135]

Västmarxism

För klickar av intellektuella socialister tedde sig valet mellan att stödja en reformistisk, alltmer förborgerligad, socialdemokrati eller en bloddrypande ”slavisk” diktatur som pest eller kolera. De våndades över utsikten att åter hamna i kapitalistisk massarbetslöshet, krigstillstånd och livshämmande kälkborgerlighet, sitta fast i socialdemokratisk ynklighet eller hamna i totalitarismens fängelsehålor. En konsekvens av deras vånda blev att de kom att rikta sitt intresse bort från ekonomiska, sociala och realpolitiska problem. Istället vände de sig mot kultur och kulturpolitik och mot frågor som rörde ideologi och medvetande.[136] Det var en vändning som förde med sig ett ökat intresse för frågor om det subjektiva och intentionella, mot det ideala riktade; om betydelsen av medveten klasskamp och om betydelsen av medvetandegörandet genom föreläsningar, pamfletter, konst och propaganda.

Lika mycket som detta fokusskifte var en konsekvens av desorientering och en försvagning av utopiernas trovärdighet och lyskraft, handlade det om en rationell idé som gick ut på att om den socialistiska sociala och ekonomiska politiken i stort hade varit sund, men likväl inte hade förmått motverka reaktionär nationalism och militarism, krävdes måhända som ett första steg en omprogrammering av arbetarklassens tanke- och symbolvärld. Flykten från realpolitikens påtagliga svårigheter och dilemman och idén om behovet av en djupgående medvetandeförändring av det förborgerligade sinnet gav sålunda upphov till det som idag är känt som västmarxism.

Termen ”västmarxism” lanserades av historikern Perry Anderson; sociologen Alvin Ward Gouldner talade om ”kritisk marxism”.[137] Denna intellektuella strömning formerades i medveten opposition till Andra internationalens marxism, socialdemokratins reformism och inte minst bolsjevismens despotism. Strömningen har ett batteri av världsberömda medlemmar: Gramsci, Lukács, Korsch, Kosík, Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse, Sartre, Althusser, Jameson, Eagleton och Žižek.

Inslaget av humanism i västmarxisternas tänkande är både av moralisk-humanitär och filosofisk art. De kritiserar både kapitalism och bolsjevism för att skapa människofientliga system, om än av helt olika karaktär: exploatering, rivalitet, hets, utslagning, tom hedonism och alienerande ytlighet å ena sidan, totalitär diktatur, åsiktsförföljelse, naiv produktivitetsmodernism och osmaklig militarism å andra sidan. I kampen för att vitalisera marxismen, gärna i termer av att återvända till marxismens källor

(Marx ungdomsskrifter), kallades humanister och tänkare med något slags (inte alltid uppenbar) humanistisk potential (Hegel, Nietzsche, Freud och Heidegger) in för att stödja marxismen.

Termen ”humanism” var dock inte självklar, den kunde ha en störande bismak av borgerlig idealism, en äppelkindad välvilja utan grundläggande förståelse av samhällets och historiens mekanismer och motsättningar. En del marxister, som 68-hjältarna Erich Fromm och Herbert Marcuse, men också mindre kända personer som Raja Dunajevskaja, ansågs sig likafullt inte kunna klara sig utan den.

Engels och Stalin ville övertyga läsarna om att det existerade dialektiska lagar som styrde verkligheten; för västmarxisterna reduceras dialektiken till ett heuristiskt sätt att fånga tendenser som påverkar historien. Om den inte helt förkastas.

Västmarxismen har i allmänhet (jämför s. 314) försökt att samtidigt försvara en vetenskaplig ansats (och ibland, som hos Althusser, gått mycket långt åt det scientistiska hållet) utan att hymla med den drivande moraliskt-humanistiska impulsen (och ibland, som hos Marcuse och Fromm, gått långt åt livsåskådningshållet). Trots västmarxismens popularitet bland studenter och akademiker från 1960-talet och framåt, har den emellertid inte på allvar kunnat konkurrera med den ortodoxa, vetenskapstroende parti- och ibland statsstödda ”histmat” och ”diamat” i inflytande.

År 1977 proklamerades ”marxismens kris”. Jean-Paul Sartre förklarade sig nu vara anarkist, Louis Althusser och Nicos Poulantzas blev allmänt desillusionerade, den maoistiska *Tel Quel*-gruppen spårade ur och med boken *Tramonto dell'ideologia* (1980, ”Ideologins solnedgång”) hoppade Italiens ledande marxist Lucio Colletti av till liberalismen. I Sverige gjorde en rad akademiker avbön och följde med strömmen högerut och en grupp intellektuella runt Horace Engdahl anammade postmodernismen i dess romantiska och elitistiska tappning. Liknande nyorienteringar skedde i andra länder.

Individ och kollektiv

Individen var renässanshumanismens nya idol. Också i artonhundratalshumanismen fanns det starka idéströmningar som lyfte fram individen: de amerikanska transcendentalisternas individualism, Henri Bergsons filosofi, konstnärs- och genikulten generellt och dyrkan av Wagner specifikt samt Nietzsches lovsång till den starka människa som själv avgör vad som är rätt och fel, vackert och fult. Dessa strömningar kunde



Vykort från Leipzig i Östtyskland 1980. På skylten som Sieghard Liebe har fotograferat står det ”Friska och livsglada människor – vår humanistiska målsättning!”

sammanstråla och bilda vad historikern Richard D. Sonn benämner ”mig-själv-kulten”.[138]

Idéhistorikern Inga Sanner har betonat hur det sena artonhundratalets och sekelskiftets radikala andliga sökare och kvardröjande utopister brottades med att förena denna mentalitet, denna individens allsidiga frigörelse, med en ny form av gemenskap – en gemenskap som samtidigt skulle vara grunden för individens befrielse.[139] Inställningen till gemenskapen var tämligen självklar: det är kollektivet som räknas eftersom det är kollektivet som utgör grunden för arbetet, samhället och den politiska kampen. Men vad blir då kvar till individen? Till friheten och personlighetsutvecklingen?

Inom arbetarrörelsen fick (den skenbara) motsättningen mellan kollektivism och individualism en egen vinkling. Ska arbetaren vara en unik individ, som självständigt och originellt kan kommentera och bruka citat ur Émile Zolas *Den stora gruvstrejken* (*Germinal*, 1885; på svenska 1903) och

ha kvalificerade insikter i för- och nackdelarna med Ebenezer Howards idé om en trädgårdsstad? Eller ska hen vara en kraftfull, trägen och samtidigt ödmjuk kugge i det industriella, likväl som i det sociala, maskineriet? Alla kan ju inte vara som Ernest Everhard, hjälten i Jack Londons *Järnhälen* (*The iron heel*, 1908; på svenska 1912), en roman som betydde mycket för flera generationer socialister. Everhard är ”en övermänniska, en blond bestie som Nietzsche har beskrivit”, men han är också smed, klasskämpe samt författare till böckerna *Proletarian science* och *Proletarian philosophy*.[140] Ideal är ju ideal, men ska de fungera kan de kanske inte vara helt ouppnåeliga.

Det gjordes filosofiska försök att komma tillrätta med motsättningen mellan (skenbar) kollektivism och individualism.[141] Oscar Wildes *Människans själ under socialismen* (*The soul of man under Socialism*, 1891; på svenska 2000) och Ellen Keys *Individualism och socialism* (1895), med den tidstypiska undertiteln *Några tankar om de få och de många*, är nog de mest kända.[142] Ett helt annat sätt att tackla frågan är att härma de borgerliga skildringarna om märkvärdiga och framgångsrika individer, men nu berätta om arbetare. Eugen Diederichs förlag i Jena, sedermera mest känt för sin utgivning av *völkisch*-litteratur, började runt 1905 ge ut en hel bokserie om enskilda arbetares livsöden.[143]

Byggandet av en humanistisk kultur

Om arbetet är samhällets fundament, och om arbetarrörelsen är den rörelse som organiserar arbetarna och tillvaratar deras intressen, är det rimligt att arbetarrörelsens representanter i hög grad har makten i samhället och i hög grad formar det framtida samhället, kan man hävda. Om ett framtida, bättre samhälle ska designas och byggas underifrån och upp, och inte genom statskupper och nya konstitutioner, om det är en *social* revolution som behövs, måste arbetarrörelsen aktivt forma också det som sker utanför produktionen: den måste syssla med kulturpolitik för att skapa en ny samkultur.[144]

Men medan de ekonomiska och politiska principerna är (i teorin) självklara för de flesta socialister inom rörelsen – gemensamt ägande av samhällsbärande jord, fabriker och infrastruktur samt arbetets frukter åt de arbetande; republik, demokrati och mänskliga och medborgerliga rättigheter – är det inte lika solklart hur en socialistisk samkultur bör se ut. Under artonhundratalet utkristalliserade sig vissa teman för en humanis-

tisk kultur som kunde sekondera arbetarrörelsen i dess ekonomiska och politiska samhällsbyggande. Här vill jag framförallt, i enlighet med kapitlets tematik, beröra några humanistiska drag hos Marx och Engels och hos den marxistiska socialdemokrati som verkade i deras anda.

Leve de fredlösa!

Marx och Engels tänkande beskrivs ofta som ett slags upplysningstänkande. Det är mycket rimligt, framförallt om man tänker på vilken betydelse de lade vid att införskaffa sig empiriska kunskaper för att förstå, förutsäga och agera korrekt, men också med hänseende till deras misstro mot olika former av abstrakt spekulerande, teologi och liknande. Samtidigt är det viktigt att vara medveten om den idealistiska kultur och konst som formade dem från unga år.

Även om sympatierna för den upplysningsvänliga litterära riktningen Det unga Tyskland (*Junges Deutschland*, under artonhundratalet hade ”ung” som beteckning på en rörelse, till exempel *La Giovine Italia*, *Młoda Polska*, *Éire Óg* och *die Junghegelianer*, konnotationer av ”radikal”, ”demokratisk” och ”nationell” eller ”folklig”) hindrade Engels från att helt och hållet sjunka in i medeltidsromantiska sentiment, uppskattade han tidens romantiska och ofta heroiska romankonst. Korstågsriddare, den schweiziske frihetshjälten Wilhelm Tell, hjälten i Schillers pjäs med samma namn, kämpen Siegfried i *Nibelungenlied*, folkdemokratiska tendenser i germanska sagor, den priapiske Shelleys filhellenism – se där några av de företeelser som för Engels framstod som det högsta livet hade att bjuda.[145]

I Paris bildade 1834 tyska hantverkare De fredlösas förbund (Bund der Geächteten), som sedermera blev en källa till Marx och Engels Kommunisternas förbund. Förbundet var en av historiens första internationella och internationalistiska föreningar för socialister, mindre hierarkisk och initiatorisk än de tidigare sammansvärjningarna och mer demokratisk. Det lånade motiv från Friedrich von Schillers *Rövarbandet* (*Die Räuber*, 1781; på svenska 1799) och strukturerade sitt förbund i ”berg”, ”hyddor”, ”tält” och ”lägereldar”. Så var också banditromanen en populär genre i Tyskland i början av artonhundratalet, och England fick succén *Rob Roy* av Walter Scott 1817 (på svenska kom den 1824).[146]

Förbundets namn brukar på svenska bli De fredlösas förbund. Det är värt att begrunda det namnet.[147] Idag ger nog ord som ”fredlös”, liksom möjliga synonymer såsom ”bandit” och ”stråtrövare” (och kanske än mer engelskans *outlaw*), först och främst associationer till väpnade överfall. Den

associationen kommer inte åt det mest väsentliga i det tidiga artonhundratalets associationer. Istället ska man tänka Robin Hoods muntra män långt bort från stadens och småborgerlighetens ängsliga artighet och hämningar. Tyskans adjektiv *geächtet* kan också betyda ”fågelfri”. Det handlar om män som är frimodiga, frejdiga och oförskräckta. Inget klem, inte vädjande, inga djävla ”känslosamhetskommunister” (*Gemütskommunisten*).[148]

Engels nedsättande ord ”känslosamhetskommunism” kan tyckas styggt och onödigt. Och kanske det var det. Men det betecknade ingen halmdocka. De ikariska kommunisterna i Stockholm kan till exempel skriva till Cabet 1850 med dessa inledande ord:

> Vördade fader! Edra avlägsna barn kan inte motstå en önskan att frambära sin hyllning till er och bevisa för er att trots det avstånd som skiljer oss åt är deras hjärtan och sympatier alltid hos er.[149]

Tonfallet är inte bara ”skötsamt”, utan rymmer än mer något omisskännligt servilt som är svårförenligt med Marx och Engels framtoning. I det mer bohemiska ljuset framstår också Feuerbachs filosoferande som kvalmigt. I *Ludwig Feuerbach och den klassiska tyska filosofins slut* (1886) klandrar Engels honom för att vara flummig och bara bli konkret när det handlar om sexuell kärlek. Hans tankar om en ny kärleksreligion – det ”översvallande förgudandet av kärleken” – dunstar bort i abstraktionernas och godhjärtenhetens ånga.[150]

> Därmed har hans filosofi förlorat den sista resten av sin revolutionära karaktär, och det enda som återstår är den gamla visan: Älsken varandra, fallen i varandras armar utan åtskillnad till kön och stånd – allmänt försoningsrus![151]

Sådant dravel är för Engels svårsmält, liksom klämkäcka ”visdomar” om människan: ”Kälkborgarens favoritsentens lyder: Vad är människan – halvt djur, halvt ängel.”[152] Det är runt den här sortens sentimentalism, idealism och allmänt välmenande som en del socialister försöker bygga en kraftfull arbetarrörelse. Det går ju inte.

Den här idealismen, i betydelsen välvillig tro på idéernas inneboende kraft, hade sin motsvarighet i saintsimonisternas och de ikariska kommunisternas skönhetsideal såsom de framkommer i förstnämndas klädedräkter (klassiska snitt med en orientalisk tvist) och i Cabets roman. Det är ordnat, förnuftigt, rent. Det är ängsligt, präktigt, tråkigt.

KLASSICISM	ROMANTIK
Occidenten, Frankrike	Orienten, tysktalande länder
Ordning, kollektivism, disciplin	Frihet, individualism, överskridande
Civilisation, förfinad kultur	Naturlig kultur, ädelt barbari, natur
Förnuft	Känsla

Tablå 5. Förhärskande kulturell och historisk kodning av etiska, estetiska och existentiella värden under artonhundratalet.[153]

Själva kom Marx och Engels att inplacera sig i traditionen från Babeuf. Det var en tradition som kännetecknades av att den förenade de socialistiska idéerna med hantverkarnas och arbetarnas klasskamp. Med denna kombination följer förändringar inom den sfär som ringas in av orden estetik, vett och etikett och attityd: det skulle vara lite rakare, lite friare, lite skitigare. I detta finns en rousseauansk underton. Det naturliga mot det högtstående. Som fosterdottern till den svenska översättaren av *Kommunistiska manifestet*, Per Götrek, berättar om honom: ”Allt skulle vara naturligt hos honom, skomakaren skulle göra skor efter fötterna, dvs fysiologiska, som hade fotens form.”[154] Sådant var en gång nytänkande!

I den socialistiska traditionen artikuleras kanske denna idealisering av det grova, äkta, frimodiga, okonstlade, råa men hjärtliga första gången hos Marx och Engels. Det naturliga, det oförställda är i grunden sunt och välgörande; det kan ibland bli lite väl ohyfsat, men aldrig förvridet och falskt. De fredlösas sätt är rakt och direkt, rått men (oftast) hjärtligt.

Under andra halvan av artonhundratalet hämtade agitatorer och andra självmedvetna socialister inspiration från 1848 års revolutionärer.[155] Det skulle vara en bredbrättad hatt med en liten röd fjäder. Runt midjan en bred röd gördel och kanske en blå skjorta med röd slips. Trots den flamboyanta, bohemiska uppenbarelsen var en ”värdig framtoning” av nöden. Den här estetiken, vettet och etiketten eller attityden förs sedan vidare. Den stilen kan tyckas allt annat än naturlig, oförställd och avslappnad, men den uppfattades förmodligen som äkta och långt från borgerlig ängslighet.

Till traditionen från Babeuf hör också en portion arbetarromantik. Ibland kan det handla om genuin uppskattning av arbetarnas normer, sätt att prata och förhållningssätt till varandra. Som när Engels spenderar tid med arbetarna i Manchester, inte bara för att samla fakta till *Den arbetande klassens läge i England*, utan för att han tycks trivas i deras umgänge. Ibland anar man att arbetarromantiken verkligen är en romantisering av arbetarna. Ibland är det kanske mest ett inställsamt tonfall som kan kännas

främmande. Så här står det på första sidan till broderskapsdemokraten George Julian Harneys tidning *The Democratic review* 1849:

DEDIKATION

Till proletärerna

> Uppeldade av det hat som jag hyser gentemot era fiender och inspirerad av sanningen i politisk och social jämlikhet – som de är dödliga motståndare till och jag en ödmjuk företrädare för – påbörjade jag detta arbete *för er skull*; *till er* som jag dedicerar det åt. Ta emot det som en utfästelse om min broderliga tillgivenhet och som ett tecken på det bestående fiendskap jag känner gentemot era förtryckare – usurpatorer av naturens överflöd och förstörare av människans lycka. [...]
>
> Bröder proletärer,
> Er tillgivne vän och hängivna företrädare,
> G. Julian Harney.[156]

I andra kontexter har värderandet av det oförställda och förment arbetaraktiga slagit över i hårdhet och kult av det maskulina. Det sovjetiska idealet om den tuffe slitvargen med jobbskinnjackan på sig även på fritiden hör dit. Och supa skulle man kunna.[157] Idealet om att vara rak och uppriktig, inte krångla till saker och ting och se sanningen i vitögat och agera manligt kan, och har, slagit över i råhet (tänk till exempel på skildringarna om Stalins umgängesformer), cynism och jesuitmoral.

Men tillbaka till rövarna. Rövarromantiken är en variant av det barbarofila mytmotiv som löper som en underström i europeisk och nordamerikansk kultur.[158] Bland dess hjältar finns fransmännens galler (arbetarklassens Gauloises-cigaretter, serien *Astérix le Gaulois*), tyskarnas germaner (Wagners *Nibelungens ring*), nordbornas vikingar (Esaias Tegnérs *Frithiofs saga,* Frans G. Bengtssons *Röde Orm*), ryssarnas kosacker (Ilja Repins tavla ”Zaporozjekosacker skriver brev till turkiske sultanen”) och kanske amerikanernas *trappers.* Socialismens vänner har emellertid också omhuldat en mjukare barbarofili, om det är rätt beteckning. Det handlar om dem som låtit sig inspireras av ”mindre överkultiverade” folk med siktet ställt på att utforma en mer naturlig stil. I England lanserade Edward Carpenter, ledande intellektuell inom Oberoende arbetarpartiet (Independent Labour Party) och homoaktivist, en stil där indiska sandaler var en iögonfallande detalj. Socialisten och ”pytagoréen” Friedrich Eckstein vallfärdade till Wagners Bayreuth i sådana sandaler och i behagliga naturfärgade linnekläder.[159] Sekelskiftets livsreformrörelse, den kristne anarkisten Tolstojs hyllande av det enkla bondelivet, teosofisk vurm för indisk mystik



Karl Moor, hjälten i Schillers *Rövarbandet* (1781) som för Marx och Engels var den optimala upprorsmakaren och kanske skälet till att Marx kallades Moren.





Till vänster: Raymond Bonheurs porträtt av tonsättaren Félicien David (1810–76) i saint-simonistisk dräkt år 1832. Till höger: Heinrich Ditlev Mitreuters teckning av en ung Michail Bakunin 1843.

och amerikansk transcendentalism ledde runt förra sekelskiftet till uppkomsten av en ”proto-hippie” stil.

Rövarromantiken handlar om en naturlighet som alltså är släkt med de ideal som vägledde livsreformgrupper från förra sekelskiftet. Men i jämförelse med sympatisörerna till dessa trender är inte de fredlösa kommunisternas livsstil fullständigt genomsyrad av medelklassiga flyktbeteenden, utan springer ur en mer oborstad impuls till äkthet. Är det tänkt. Jämlika tilltal som ”bror”, ”kamrat” och ”du” har sin bakgrund i frimureriets slutna sällskap, men också i denna rövardröm om ett ärligt och chosefritt kamratskap bortom penningens och brackighetens alienerande bojor. Konstnärligt kom längtan efter det oförställda och genuina att paketeras i radikala ismer såsom (social)realism och naturalism under artonhundratalet och i expressionism, brutalism och *body art* under nittonhundratalet, riktningar som ofta varit knutna till socialistiska klickar.

1960- och 70-talens ungdomsrevolter – såväl i den politiskt medvetna kaderns gestalt som i dropout-hippie-gestalt – är också barn av denna tradition av frimodighet. I Sverige önskar revoltens främsta författare, Jan Myrdal, inget högre än uppriktighet och har inget emot om uppriktigheten slår mot det plumpa. Idealet lever kvar i till exempel fotografierna på Fidel Castro när han i enkel uniform röker en god cigarr eller med feministisk framtoning genom bilder på frigjorda maoistgerillor i Sydasien eller resoluta YPJ-soldater i Rojava.

Frejdig, likafullt kultiverad

I den socialistiska humanistiska traditionen står inte idealet om den frimodige, starke socialisten, den röde Siegfried, i vägen för ett annat ideal, även om det ofta uppfattas som oförenligt med det frejdiga. Jag tänker på idealet om att vara bildad och kultiverad. Marx och Engels ville visserligen vara ”fredlösa”, rebeller, folk som inte låter sig begränsas av ängsliga etikettsregler och förlegad moral. Men det innebar inte att de ville ner på en simpel nivå av lättja och njutning. Deras utopi var inte drömmen om ett schlaraffenland.

Varför inte egentligen? Jo, först och främst därför att det ligger i människans natur att fullända sin art genom att bearbeta naturen. Arbetet adlar människan. Genom sin profitjakt, arbetsdelning och robotisering tillintetgör dagens kapitalistiska produktionssätt denna möjlighet till mänsklig fulländning. Det förvrider det befriande arbetet till alienerande löneslaveri. Det enda som återstår blir då sybaritisk tröst:





Till vänster: Observera att Edward Carpenter (1844–1929) här har strumpor i sandalerna, ett i min ungdom på 1980-talet säkert tecken på att personen i fråga var vänster. Ovan: Dans på alternativkulturens Monte Verità strax efter sekelskiftet 1800/1900.





Till vänster: När den hyllade funktionalistiske arkitekten Ludwig Mies van der Rohe 1926 formger minnesmärket över de av Weimar-socialdemokraterna mördade Karl Liebknecht och Rosa Luxemburg, är det ”klarhet och sanning”, vilket jag närmast förstår som äkthet, han säger sig ha eftersträvat. En kommentator talar om att minnesmärket utstrålar ”självmedveten barbarism”. Till höger: Valaffisch från Socialdemokraterna och LO 1948.

> Detta får därför till följd, att människan (arbetaren) känner sig fritt verksam blott i sina djuriska funktioner, genom att äta, dricka och avla barn, på sin höjd också genom att sätta bo, att kläda sig etc, medan hon i sina mänskliga funktioner inte är mer än ett djur. Det djuriska blir det mänskliga och det mänskliga blir det djuriska.[160]

Men även om den sybaritiska existensformen hade varit genuin, och inte som är fallet ett desperat bot mot en alienerande situation, skulle det inte ha varit nog för Marx och Engels. De var också humanister i den bemärkelsen att de ser skapandet och tillägnandet av konst och kultur som essentiellt för ett gott liv.[161]

Marx själv använde litteratur och konst som ”andlig näring”, konkluderar germanisten Siegbert Salomon Prawer i sin klassiker *Karl Marx and world literature*.[162] Marx hade inte enbart tagit till sig litteraturens klassiker, utan han refererade i sina texter även till samtida litteratur om den kunde användas för ”att underminera respekten för traditionella auktoriteter” och ”väcka hopp om en socialt rättvisare framtid”, menar Prawer.[163] Trots det polemiska bruket av Aischylos, Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe och Schiller närde Marx inte, till skillnad från många av sina nittonhundratalsanhängare, en instrumentell syn på de sköna konsterna. Även om hans historiematerialism fick honom medveten om hur författare och konstnärer alltid är fångna i sin klass och dess mentala inskränkningar, ansåg han att stor litteratur och konst förmådde överskrida klassbetingelserna. Stor konst är alltså för Marx inte detsamma som politiskt korrekt konst. Däremot förädlas konstnärlig skicklighet av intelligens och moraliska egenskaper. Sådan konst kan bli, med Prawers ord, ”redskap för självskapande [*means of self-constitution*]”.[164]

Marx litteratursmak förblev i mångt och mycket oförändrad från hans ungdomsår och till hans död. Men en viss förändring av preferenser noterar Prawer ändock och tolkar dem i ljuset av övergången från en mer utopisk ungdom till ”vetenskaplig socialism”. Romantiska diktare, med sina höga ideal, stora drömmar och djupsinniga symbolik, fick ge plats åt mer sakliga författare, inte minst Shakespeare. Med förändringen följde en benägenhet att själv byta romantisk metaforik, ofta hämtad från det organiska växtriket, mot termer från ekonomi och naturvetenskap.

Eftersom såväl idéhistoriker som statsvetare ofta fokuserar direkt på socialisternas politiska idéer utan att bry sig om den kulturella miljö som dessa idéer artikuleras i, kan det vara värt att notera att Marx, enligt Prawer, hade hämtat avgörande föreställningar från kulturen. Han skriver

bland annat att Marx dröm om att ”förena det individuella med det allmänna, det partikulära med det generella, det särskilda med det symboliska stammar direkt ur Weimarklassicismen”, det vill säga i första rummet från Goethe och Schiller.[165]

Med utgångspunkt från en osedvanligt omfångsrik undersökning av arbetarrörelsens kulturprodukter, och med en mycket fin blick för de estetiska och emotionella aspekterna av dessa, drar litteraturvetaren Sabine Hake slutsatsen att den marxistiska kritiken av kapitalismen betydde väldigt lite för arbetarna i gemen. Istället var det först och främst, hävdar hon, ”deras personliga behov av erkännande som fick dem att känna hopp till, och samhörighet med, arbetarrörelsen”.[166] Men vid sidan av behovet av en nypa stolthet och längtan efter lite känsla av tillhörighet, anger arbetare under 1910-talet att arbetarrörelsen hjälpt dem att lindra deras ”själshunger” (*Seelenhunger*) och att den har förvandlat dem till ”tänkande varelser”.[167] Renässanshumanismens tal om människans värdighet och upplysningens tro på förnuftet på verkstadsgolvet, så att säga.

Men vad var det för tänkvärd kultur arbetarna tog del av? För att, utan religion, förmedla moral och livsvisdom användes inom arbetarrörelsen olika narrativ. Det kunde vara traditionella sagor och sägner, allegorier och fabler, didaktiska och mystiska historier. Med fokus på tjeckisk och österrikisk arbetarkultur visar historikern Jakub Beneš att de berättelser i vänsterromaner eller socialistiska tidningar som gick hem i stugorna ofta kretsade runt personer i nöd, deras räddning och en ljusare framtid.[168] För Beneš, liksom för Hake, står det klart att det var sådana berättelser, inte några historiematerialistiska scheman, som sporrade folk att tro på och engagera sig i fackföreningar och partier. Med Beneš ord: ”dessa historier uppenbarade socialismens sanning istället för att förklara den”.[169] Förmodligen var det i mångt och mycket noveller och följetonger i tidningar som lästes och gjorde intryck.

Betydelsen av finkultur är svår att mäta. Helt klart är att den radikalliberala, socialistiska eller kulturradikala finkulturen var mycket betydelsefull för socialistiska intellektuella. Till exempel Hjalmar Branting, Sveriges första socialdemokratiska statsminister, tog djupa intryck av Edward Bellamys utopiska roman och Hendrik de Man fick upp ögonen för världens lidande genom att läsa Victor Hugos *Les Misérables*.[170] Charles Dickens, Honoré de Balzac, Henrik Ibsen, Maksim Gorkij, Jack London … raden av författare vars verk format eller gött socialistiska idéer och

ideal är alltför omfattande för att listas i det här sammanhanget. Liksom motsvarande listor inom konst, teater och film. Men just läsandet har haft en didaktisk och uppbygglig funktion inom socialismen i en utsträckning som kanske bara motsvaras av läsningen hos protestanter.

Men skam vore det väl om en kollektivistisk rörelse helt dominerades av en konstart som litteratur, som kräver ensamhet. En anledning för vanligt folk att knyta an till arbetarrörelsen har varit gemensamhetssången. Den har varit en anledning till att träffas, att få njuta av sin röst och att samtidigt få politisk skolning.[171] Tre populära önskningarna i ett. Från 1860-talet och framåt har de tryckta socialistiska sångböckerna, på alla de stora språken, varit oräkneliga. Även när socialisterna fått makten har de varit förtjusta i körsång. En speciell fäbless tycks vara kantaten: Sergej Prokofjevs ”Kantat till 20-årsdagen av oktoberrevolutionen” (1935–37), Ernst Hermann Meyers ”Mansfelder-oratoriet” (1950) och Jang Ryong Siks ”Kantat till kamrat Kim Jong Il” (2014).[172]

I framförallt socialdemokratiskt färgade sammanhang utvecklades under nittonhundratalets första decennier det dramatiska elementet talkör, som då var unika inslag i socialistiska festivaler och sceniska verk.[173] Talkören illustrerar, och är samtidigt i sig själv, ett starkt emotionellt gemensamhetsuttryck. I ett försök att få ut teatern till massorna, och som svar på fascistiska sätt att skapa dramatik för massorna (den så kallade tingsrörelsen), skapades succén *Kreuzzug der Maschine* (1930) av Lobo Frank (text) och Arthur Wolff (musik) med ettusen amatörer i talkören och *Wir! Ein sozialistisches Festspiel* (1931) av Hendrik de Man (text) och Ottmar Gerster (musik).[174] I dessa, och andra konstverk förbundna med arbetarrörelsen såsom kampdiktningen, blev proletariatet, industriarbetarna, bönderna och soldaterna de kollektiva huvudrollsinnehavarna.

Kultiverad, likafullt atletisk

Kulturhistoriker talar om att det runt förra sekelskiftet ska ha skett ett skifte från en ”textbaserad till kroppsbaserad kultur”.[175] En del forskare sätter skiftet i samband med en diffus misstro mot symbolers och teckens förmåga att representera verkligheten (se kapitel sex), men Sabine Hake lyfter istället fram arbetarrörelsens betydelse. Inom den har nämligen alltid kroppsligheten hyllats och estetiserats. Här finns något som kan kännas främmande för den som har bildat sig en uppfattning om socialismen utifrån tjugohundratalets västerländska vänster där muskulösa arbetaratleter är sällsynta i leden på första maj. Det kan överraska att den starka kroppen

– och då inte bara den starka manskroppen, utan också den starka kvinnokroppen – har varit ett centralt ideal. Men det är med styrka som arbetarna i samlad tropp ska besegra de kapitalistiska utsugarna och slå tillbaka mot deras bestuckna poliser och köpta miliser.

Till skillnad från fascisternas välkända hyllande av styrkan för styrkans egen skull, ska socialisternas styrka tjäna uppbyggandet av ett folkhem åt alla. Det är Siegfried, den oförskräckte, naturstarke drakdödaren, som kommer att riva det gamla och bygga framtiden, inte den lidande Jesus eller den fagre Apollon.

Idrottsrörelsen är central i sammanhanget. Under artonhundratalet var folk under adelsståndet intresserade av alla former av föreningar: frimureri, skytteföreningar, sångföreningar, studentföreningar, nykterhetsloger med mera. De var alla fria sammanslutningar där man inte var undersåtar, utan bröder och systrar. Men idrottsrörelsen har varit ett speciellt skötebarn för arbetarrörelsen. Redan runt mitten av artonhundratalet, när deras klubbar, föreningar och tidningar förbjöds, gick socialister med i olika idrottsföreningar.[176] Där kunde agitationen och diskussionen fortsätta. Dessutom fick man fin kamratskap och blev atletisk.

Kanske var den mycket framgångsrika så kallade arbetarolympiaden i Wien 1931, organiserad av Internationella arbetar- och amatöridrottsförbundet (Confédération sportive internationale travailliste et amateur) och med 100 000 tävlande, den socialistiska idrottsrörelsens kulmen. Arbetarolympiaderna som arrangerades mellan 1925 och 1937 stöddes av många av de betydande idrotts- och friluftsrörelserna runt om i Europa, däribland det stora tyska Arbetarnas gymnastik- och idrottsförbund (Arbeiter-Turn- und Sportbund), Blatchfords engelska Clarion-rörelse och det judiska idrottsförbundet Arbetaren (Hapoel).

Arbetarolympiaderna hade en (vänster)socialdemokratisk koppling och blev därför utsatt för konkurrens från Moskva. Mellan 1928 och 1937 ordnade den av Komintern stöttade Röda sport-internationalen så kallade spartakiader, uppkallade efter den revolterande slaven. I Sverige bildades i anslutning till Röda sport-internationalen arbetaridrottsföreningar (AIF) som från början framförallt sysslade med traditionella kraftidrotter som tyngdlyftning och boxning, men med tiden också fotboll, friidrott och motorsport. Endast en av dem lever kvar idag under utläsningen ”arbetarnas idrottsförening”, nämligen boxningsklubben Stockholms AIF.

Vissa idrotter brukar uppfattas som mer lämpliga än andra för proletärer att ägna sig åt. Lagsporter som fotboll har varit populära, men också

idrotter med rötterna i det gamla Grekland, ”humanistiska” kroppsövningar: boxning, brottning och gymnastik. I den anda där många av socialistledarna var formade handlade humanism lika mycket om *corpo sano* (en sund kropp) som *mens sana* (en sund själ). Sparta låg nästgårds.

Den barbarofila frejdigheten och det atletiska idrottandet kunde, som vi redan varit inne på, skapa en karlakarlsattityd. Den syns ofta i propagandan, oavsett om manskroppen som avbildas är målad av en mjuk jugendartist som Walter Crane eller om den förekommer på beslutsamma sovjetiska affischer.[177] Samma tendens kan vi se i vad Hake kallar ”agitprop-habitus”, det vill säga den röda agitatorns gester och poser. Genom speciella kroppshållningar förmedlas budskapet att klasskampen personifieras och inkarneras av en viril maskulin karl, en Herkules med träklubban uppdaterad till en hammare. Varje demonstration, varje parad, var en inbjudan till att vara en del av denna målmedvetna kraft, över vilken morgondagens sol just håller på att gå upp.

Allt var dock inte svett och tårar. Också mer behagligt friluftsliv stod på den röda dagordningen. I Storbritannien startades 1894 en socialistisk cykelklubb (National Clarion Cycling Club) och den franske socialdemokratiske ledaren Léon Blum framhölls genom att vara en friluftsmänniska, en energisk cyklist samt en pionjär i att skriva sportjournalistik.[178]



Fotografi från Arbetarnas andra sommarolympiad i Wien 1931. Öppningsmarschen med banderoll med texten ”Hela världens proletärer förenas genom sport!”





Till vänster: Affisch för socialistiska Arbeiter-Turn- und Sportbunds andra idrottsevenemang i västra Tyskland 1930. Till höger: Affisch från Arbetarnas andra sommarolympiad i Wien 1931.



Till vänster: Gymnastiska övningar i form av ”sekulär yoga” hos ett indiskt kommunistparti.

Det röda Wien

Tillfrågade skulle många socialister under rörelsens tvåhundraåriga historia berätta om sina grundläggande övertygelser med ord och uttryck som skulle uttrycka en önskan om att alla människor fick ett så gott jordiskt liv som möjligt, med så stora inslag som möjligt av hälsa, gemenskap och frihet. Oberoende av om socialisten i fråga var en kristen ikarisk kommunist, en hindu som stödjer Kongresspartiet eller en ateistisk trotskist skulle man som forskare bäst sammanfatta deras livssyn som ”humanistisk”. I en minnestext över en svensk maoist som avled 2019 hade en gammal vän skrivit:

> Det som förenade var framförallt våra huvudintressen: 1. God mat (som [han] var bra på att laga och jag på att äta). 2. Socialistisk revolution (som skulle se till att även andra människor fick riklig och god mat).

Med undantag från vissa grenar av den första generationen socialister, har denna humanistiska hållning parats med kampen för sekularism: staten och samkulturen ska inte bygga på eller regleras av dogmatiska religiösa institutioner. Men socialister har inte bara försvarat sekularism. De har även byggt sekulära kulturer. Man kunde välja många exempel på detta, från det tidiga artonhundratalets utopister till dagens maoister. Jag tänkte emellertid exemplifiera detta med hjälp av det första verkligen framgångsrika, och därmed mytomspunna, projektet, nämligen uppbyggandet av ”Det röda Wien” (Rotes Wien) eller ”Det nya Wien”.[179]

I det efter första världskriget kraftigt snöpta Österrike uppstod i de wagnerianska socialdemokraternas fotspår (se kapitel sex) den så kallade austromarxismen. De ledande austromarxisterna (Karl Renner, Otto Bauer, Friedrich Adler, Max Adler) var nykantianer och även om detta i första rummet var en vetenskapsfilosofisk ståndpunkt som framhöll skillnaden mellan en kvantitativ och förklarande naturvetenskap och en förstående kultur- och samhällsvetenskap (*Geisteswissenschaft*), innebar anslutningen till nykantianismen som regel även en uppvärdering av etikens, estetikens och kulturens betydelse för samhällsutvecklingen i stort. Ståndpunkten gjorde det också möjligt för dem att godta marxismen som en vetenskap och samtidigt bejaka den socialdemokratiska rörelsen som en humanistisk världsåskådningsgemenskap (*Weltanschauungsgemeinschaft*).[180] Som världsåskådningsgemenskap fordrade socialdemokratin uttryck som man som religionshistoriker skulle kalla mytiska berättelser, rituella hand-

lingar och symboliska tecken, men också påtagliga, verkliga kulturpolitiska resultat.

Det imponerande kulturpolitiska projekt som kom att genomföras i den österrikiska huvudstaden mellan 1918 och 1934 hade förelöpare, låt oss ha det klart för oss. Redan de owenitiska utopisterna i New Harmony på 1820-talet etablerade progressiva skolor, allmänna bibliotek, ”arbetskuponger” (”pengar” som anger utförd arbetstid), friare könsrelationer och en ”Förnuftskyrka”.[181] Ofrivilligt, för att undkomma förbud och polisspioner, hade socialister dessutom började ansluta sig till bland annat idrottsföreningar och i många fall blivit ledande inom dem.[182] Sådana utkast till nya kulturella och sociala arrangemang och engagemang spreds och planterades hos olika grupper när de utopiska experimentsamhällena efter i bästa fall ett par årtionden upplöstes.

Den kulturidealistiska impulsen – som inte var begränsad till den socialistiska arbetarrörelsen, utan även omfamnades av idealistiska liberaler som önskade höja arbetarnas bildningsnivå och levnadsstandard – slog ut i full blom under perioden 1880–1910. Möten och konferenser för att diskutera ”arbetarfrågan”, nykterhetsrörelsen, eldbegängelserörelsen, vegetarianism, suffragetternas kamp, ny pedagogik med mera samlade som aldrig förr människor från en mängd länder.[183]

Det är mot bakgrund av denna idealism, detta humanistiska bemödande, som kultursatsningarna i Det röda Wien måste ses. Enligt Hake beskrivs det övergripande målet för tidens socialdemokratiska kulturpolitik bäst som ambitionen att förvandla humanismens traditionella individualism till modern humanistisk kollektivism.[184] Syftet var, för att låna Bakunins ord, att åstadkomma ”det fullständiga förmänskligandet [*humanization*] av samhället”.[185]

För dem som gillar att hårdra saker och ting, och det gör marxister, var denna satsning inte självklar. Marx hade ju sagt att kampen rör socioekonomiska förbättringar och politisk makt över ekonomin. Men i Österrikes fall var de marxistiska socialdemokraterna djupt nedsänkta i tysk humanism, bildningskultur och, som vi ska beröra mer i nästa kapitel, den wagnerska tron på att man kan och bör dana en helt ny kultur.

Följaktligen lät socialdemokraterna vid makten i Wien – var tionde österrikare var partimedlem och väljarstödet låg runt 40 procent – inte bara bygga nya bostadskomplex, varav Karl-Marx-Hof är det mest berömda, och förbättra stadens infrastruktur. Utan man startade också ett flertal skolor och bildnings-, idrotts-, konst-, ungdoms-, nykterhets-

och naturvänföreningar; man anlade simbassänger och sjösatte evenemang som sagostunder för barn.[186] Vuxenutbildning blev en succé med uppemot 100 000 deltagare i kurser mellan 1895 och 1905.[187] Det handlade generellt om att underlätta för arbetarna att väl ”utnyttja den proletära vilotiden”.[188] Och de skulle ha det vackert.[189] Och gå på teater: biljetterna skulle subventioneras.[190]

Wolfgang Maderthaner, den främste experten på de österrikiska socialdemokraternas kulturhistoria, menar att den innersta kärnan i det projekt som var Det röda Wien var ”ett pedagogiskt experiment”.[191] Från Rousseau och Owen kom idén att man med hjälp av kunskap, rationaliseringar och tillrättalägganden kan bygga en kultur som alstrar sunda, käcka, kloka och hjälpsamma medborgare. Samtidigt som man lade den här grunden för andlig och kroppslig utveckling, knöt man sinnrikt folket känslomässigt till arbetarrörelsen och till dess social- och ekonomipolitiska agenda. Ytterligare: den humanistiska (ut)bildningen kunde presenteras som ett medel för att skapa kloka och sensitiva personer som skulle kunna leda befolkningen mot ett mer demokratiskt och progressivt samhälle utan att riskera pöbelns blodiga revolutioner. Det handlade om, med Maderthaners ord, att ”genom evolution vardagliggöra revolution”.[192] Byggandet av parker, skolor och institutioner var alltså en sida av saken; den andra sidan var ett ”omformulerande av det moderna subjektet i explicit kollektivistiska termer”.[193]

De österrikiska socialdemokraternas kulturprojekt, och deras förmåga och makt att realisera de idealistiska idéerna, väckte beundran. Överallt där det fanns socialdemokratiska partier ville man imitera deras verk. En sekulär humanistisk kultur – en högtstående, blomstrande kultur bortom det gamla ståndssamhällets skrankor, bortom klassamhällets plånböcker och bortom kyrkans hinsidesfokusering, en kultur för alla jämlika medborgare som vandrar sin korta vandring på jorden – tycktes växa fram inför socialisternas ögon. Än idag ser vi verkningarna av Det röda Wien i form av allmänna bibliotek, kommunala badhus och gratis fotbollsplaner.

År 1933 genomförde de katolska austrofascisterna i Fosterländska fronten – en fusion av världens första antisemitiska parti, det vill säga Karl Luegers Kristligt-sociala partiet, bondepartiet Landbund och den paramilitära organisationen Heimwehr – en slags statskupp och socialdemokraterna stod plötsligt utan konstitutionell makt. Socialdemokraternas egna paramilitära organisation, Republikanischer Schutzbund, förbjöds. Ett blodigt inbördeskrig utbröt, men redan efter några dagar hade Fosterländska fronten med militärens hjälp krossat motståndet. Fyra år senare







Överst: Taktfast marscherande under mellankrigstiden från det uniformerade och militärt organiserade, 80 000 man starka, Republikanischer Schutzbund samt (nedanför till vänster) deras emblem. Till höger om emblemet: Modern propaganda från Kvinnornas försvarsenheter (YPJ) i Rojava.

genomförde Hitler *Anschluss*. Det sociala och kulturella projektet Det röda Wien var en saga all.

Från humanism till kommersialism

Det röda Wien krossades av socialismens äldsta motståndare: auktoritär religiös konservatism beredd till våld och med en skicklighet att verkställa det – en skicklighet de socialdemokratiska miliserna saknade. Över en längre tid undergrävdes strävan efter att höja arbetarnas bildningsnivå och konstnärliga och kulturella skapande av socialismens yngre motståndare: den kapitalistiska kommersialismen med dess förmåga att skapa underhållande kulturprodukter för njutningsfull eskapism. Istället för kloka och kreativa arbetare som skulle kunna leda mänskligheten bort från ett samhälle som inte bara tolererar, utan faktiskt kräver och hyllar konkurrens, rivalitet, egoism och narcissism, och mot ett klasslöst samhälle informerat av frihet, jämlikhet och broderskap, skapade kapitalismen den passiva kulturkonsumenten. Nog blev kulturen sekulär alltid, men inte på det sätt som de humanistiska och idealistiska medlemmarna i artonhundratalets sekularistiska sällskap hade föreställt sig.

I Förenta staterna erfor Arbetets riddare redan under artonhundratalets sista årtionden hur framväxten av en kommersiell masskultur ryckte undan mattan för dem.[194] Istället för att gå och lyssna på föreläsningar och sjunga i ordenssällskapets församlingshus började arbetarna att allt oftare besöka de framväxande teatrarna, nöjesparkerna och kuriosakabinetten. Tidningar knuta till riddarna eller andra socialistiska grupperingar föll till föga. De började publicera artiklar om hur man på billigast möjliga sätt kunde kopiera det senaste inom modet och de visste att upplysa läsarna om ”The Kiss a Girl Likes”.[195] En rörelse mot vad psykoanalytikern Martha Wolfenstein 1951 benämnde ”rolighetsmoral” hade inletts.[196]

Kommersialismen innebar inte bara en kvalitativt sämre, ytlig och passiviserande kultur. Med hjälp av skyltfönster, reklam och filmer förmedlade den dessutom, oroade sig många socialister, borgerliga värderingar: den idoliserar rika och framgångsrika personer, lanserar småborgerlig moral om kvinnlig blygsamhet och arbetares ödmjukhet, svartmålar rebeller och kittlar med drömmar om äventyr, romantik och njutningar.[197] Stormästaren för Arbetets riddare, Terence V. Powderly, beklagar sig i sin biografi, i huvudsak skriven under 1910-talet: ”Vi lever i en tidsålder som är besinningslös, oansvarig, jazzig, rörliga-bilder-mässig, vaudeville-aktig, chokladätande och tuggummituggande.”[198] Även om arbetarkulturen fak-

tiskt satte sina spår i det som blev amerikansk mainstreamkultur, till exempel i form av melodier och baseboll, led verkligen Arbetets riddares kulturverksamhet ett bittert nederlag. Historikern Robert E. Weir:

> Organiska uttryck ersattes steg för steg av en kommersiell, steriliserad och homogeniserad nationell kultur som var något helt annat än den som såväl arbetarklassagitatorer som upphöjda moralister hade föreställt sig. Fritiden förvandlades från att ha varit en deltagande till en i stort sett passiv, konsumerande aktivitet. [...] Nittonhundratalets arbetare ropade hurra åt demonstrationstågen, artonhundratalets riddare marscherade i dem. Vad än fritiden har blivit till så fanns det en tid när den var mer än roligheter och tidsfördriv.[199]

Inte minst västmarxisternas pennor har förbannat den kommersiella kulturens grepp över medborgarna. I en berömd bok från 1964 fångade Herbert Marcuse förfallet med att tala om ”den endimensionella människa” som blir resultatet av kapitalismens kultur.[200] Hans kollega Theodor W. Adorno suckar: ”Det som filosoferna en gång kallade livet har krympt ihop först till privatsfär och sedan ytterligare till en konsumtionssfär.”[201]

Andra röster har emellertid också hörts. Från gissningsvis 1970-talet och framåt har vi de kulturradikaler som anser att allt det vanligt folk konsumerar på något sätt måste vara bra eller i alla fall konsumeras på ett bra, självständigt och icke-indoktrinerat sätt. I alla fall kommer dessa kulturradikaler att hävda det om en intellektuell elit säger att kommersiell kultur är dålig. Andra, däribland Lev Trotskij under tidigt 1920-tal, har betonat att önskan att fly vardagen och bli underhållen är helt naturlig: ”Önskan att ha roligt, att förströs, att se ett skådespel och att skratta åt det är en naturlig önskan i den mänskliga naturen.”[202] Trotskijs slutsats är att socialisterna måste bejaka denna önskan och inte minst lägga krut på att skapa bra socialistiska filmer. Ett stort plus är att det på sikt kan få folk att sluta att gå i kyrkan.

Skeptikernas uppfattningar

Det är ingen hemlighet att antisocialister som har iakttagit socialisternas frammarsch har noterat de antiklerikala och ”världsliga” attityderna. Inte sällan har de misstolkat dessa attityder som alltigenom religionsfientliga. De har också uppfattat dem som essentiella för generisk socialism: militant gudsförnekelse är den socialistiska helhetens sanna väsen. Förstådd (missförstådd) på det viset framträder den socialistiska arbetarrörelsen som samhällets fiende nummer ett.

I encyklikan *Quod Apostolici muneris* (1878) radar Leo XIII:s upp de grövsta tankebrott han känner till: tron på *égalité* strider mot ”ojämlikhet i rättigheter och makt vilka utgår från naturens egen Författare [*Auctore*, jämför ”auktoritet”]” som i sin välvilja har skapat naturliga olikheter vad gäller kroppsliga och mentala förmågor; kritik av äktenskapet som institution och strävan efter mer jämlika relationer mellan make och hustru och mellan föräldrar och barn strider mot kyrkans doktriner som lär att liksom ”vår himmelske Fader och Herre” leder ”vår heliga Moder” kyrkan, bör mannen respektive föräldrarna bestämt, men kärleksfullt, leda hustrun respektive barnen; drömmen om jordisk lycka har ersatt ”trons övernaturliga sanningar” om de kommande belöningarna och straffen i nästa liv; samt önskan att avskaffa det privata ägandet av produktionsmedlen som enligt Leo XIII, själv son till en italiensk greve, är oförenlig med naturrätten. Socialisterna, även de som för egen del ”försöker stjäla självaste Evangeliet”, det vill säga de kristna socialisterna, önskar i grunden inget högre än att ”störta den övernaturliga ordningen [*supernaturali ordine*]”.[203]

Samtidigt som kyrkan på typiskt konservativt manér varnar för ”världslig” individualism och hedonism och predikar att individen måste inordna sig i helheten, i traditionen och i samhället, så varnas för att det lätt kan bli fel helhet. Den katolska prästen och kristdemokraten Don Luigi Sturzo menar 1933 att ”vem som än gör nationen, staten, klassen, partiet eller rasen till en gud kan aldrig älska sin nästa om hen inte underordnar honom dessa storheter”.[204] Ideologier som alltså sätter något av dessa världsliga entiteter i centrum kommer med andra ord att kväva individen i falsk kollektivism – i socialismens fall i arbetarklassens falska förbrödring.

Som ett led i katolska kyrkans envetna kampanj för att få arbetare att överge ”ateistisk kommunism” skriver drygt ett halvsekel senare, 1937, påve Pius XI i encyklikan *Divini Redemptoris*:

> För att påskynda ankomsten av ”Kristus frid i Kristus furstendöme”, så ivrigt efterlängtad av alla, så ställer vi Kyrkans stora kampanj mot världskommunismen under standaret som tillhör S:t Josef, hennes mäktiga beskyddare. Han hör hemma i arbetarklassen och bar fattigdomens börda för sig själv och för Den heliga familjen, vars ömma och vakande överhuvud han var.[205]

År 1955 bestäms att första maj ska vara helgad åt ”arbetaren S:t Josef”. På så sätt kan vi undgå, menar Pius XII, att dagen kretsar runt ”split, hat och våld”. Dagen kan nu istället bli ett tillfälle för att ett fira ”den konkreta och progressiva triumfen för de kristna idealen hos arbetets stora familj”

liksom den blir en uppmaning till makthavarna att rätta till det som förhindrar ”samhällelig frid”.[206]

Men det råder konkurrens om jobbet som arbetarnas helgon: runt sekelskiftet 1800/1900 hade den marxistiske kulturhistorikern Eduard Fuchs utsett Prometheus, han som stal den upplysande elden från gudarna, till ”proletariatets skyddshelgon”.[207]

Forskarnas uppfattningar

En forskare som tidigt försökt fånga socialismens väsen var samhällsvetarpionjären Werner Sombart. I *Socialism och social rörelse i det nittonde århundradet* (*Sozialismus und soziale Bewegung im neunzehnten Jahrhundert*, 1896; på svenska 1898) skriver han, förmodligen med Engels *Den arbetande klassens läge i England* i bakhuvudet:

> Frånsedt den engelska arbetaren som ännu liksom för en människoålder tycks vackla fram och tillbaka mellan pietism och positivism, men hvilken äfven i denna punkt genom den bekanta särarten af hans utvecklingsbetingelser icke kan för oss gälla som typ, häftar utan allt tvifvel vid proletärrörelsen en stark tendens till *religionsfientlighet*.[208]

Orsaken till den antiklerikala, sekulära eller ateistiska hållningen är enligt Sombart att socialisterna är arvtagare till upplysningen och till en ytlig positivism som lett till ”dogmatisk ateism”. En sådan uppfattning, vet Sombart att berätta, står i bjärt strid med de samtida naturvetenskapsmännens mer ödmjuka hållning. En annan orsak är den officiella kristendomens historiska försvar för överklassens privilegier.[209]

Det är inget ovanligt i forskningsvärlden att se socialismen som humanism och upplysning, men under de senaste årtiondena har vi sett en tendens att tolka socialismen mer i ljuset av romantik och nyreligiositet (se s. 538). Sabine Hake – vars arbete jag ofta refererat i det här kapitlet – går emot den tendensen och betonar istället arvet från humanismen och upplysningen.[210] Bildning och vetenskap, men också den befriande och berikande potential som finns i den estetiska dimensionen, då helst i någon klassicistisk form, har enligt henne varit helt centrala för arbetarrörelsen.[211]

Också dagens marxister beskriver som regel socialismen som en naturalistisk ideologi med rötter i humanism. Det är det normala. Detsamma har en del forskare som värderat uppkomsten av ett modernt, humanistiskt och sekulärt samhälle betydligt mer negativt än marxisterna. Så lockade

under nittonhundratalet det religionshistoriska ämnet till sig personer som våndades över moderniseringens kaotiska förändringar och som i religionernas värld tyckte sig ana andliga juveler värda att damma av och visa upp för en av hedonism, egoism och materialism zombiefierad nutidsmänniska. Dessa personer, anförda av den inflytelserike rumänsk-amerikanske religionshistorikern Mircea Eliade (1907–86), såg socialisterna som förslagna förkunnare av dessa modernitetens nedbrytande synder.[212] Socialismen som helhet tycktes för dem vara förkroppsligad i bolsjevikiska och sovjetiska skepnader, inte i socialdemokratiska rörelser.

Enligt Eliade leder materialism, ateism och humanism käppraktt till mänsklighetens andra syndafall, ytterligare ett steg bort från den gudomliga ordning som uppenbarar sig i traditionella myter och ritualer. Socialism och marxism – och bakom dem den judiska ”historiseringen” av åskådningar, där myter och ritualer inte längre skänker människorna eviga förebilder (såsom hjältens kamp mot kaosodjur), utan där dessa endast legitimeras med hjälp av godtyckliga och därmed bräckliga hänvisningar till historiska händelser (såsom flykten ur Egypten) – framträder som huvudfienden till en beprövad, förankrad och djupsinnig livsform.

Andra forskare har på liknande sätt beskrivit immanensläran som en hållning som riskerar att förstöra för den moderna människan. För forskare som försvarar något slags andlighetsmodernism (däribland Joseph Campbell, Rollo May, Robert Bly, Jordan B. Peterson) framstår avsaknaden av värderingar, sanningar och ledsagare, vilka bygger på något mer pålitligt än vanliga, ofullkomliga människors gissningar, som en bräcklig situation. Värst av allt är när dessa mänskliga, alltför mänskliga, värderingar och sanningar upphöjs till något högre, alltså när människan leker gud. Historikern Emilio Gentile, anförare för politisk religion-skolan, skriver år 2000 att människor ”sakraliserar” ”jordiska entiteter”, däribland ”nationen, landet, staten, mänskligheten, samhället, rasen, proletariatet, historien, friheten eller revolutionen”.[213] Sakraliseringen av dessa världsliga entiteter alstrar ”sekulära religioner”, däribland farliga och ödesdigra ”politiska religioner” såsom socialism och kommunism.[214] Om jag läser Gentiles texter rätt mellan raderna tycker han att den moderna människan istället för att anamma någon ”politisk religion” bör hålla de traditionella religionerna levande inom ramen för industrikapitalistiska demokratier. Det kan diskuteras om och hur viss forskning om de humanistiska socialisternas etiska och existentiella hållningar passerar gränsen mellan forskarnas och skeptikernas regioner.

Hur kommer det sig att marxistiska och ”borgerliga” (liberala och konservativa) forskare delar uppfattningen att socialismen i grunden är en politisk rörelse som vilar på naturalistiska och humanistiska antaganden och preferenser? Ett enkelt sätt att förklara denna samklang är att framhålla att de båda övertar de segrande socialisternas självbild. Det är i stort sett den sekularistiska, scientistiska och humanistiska socialdemokratin, den sekularistiska, scientistiska och ateistiska bolsjevismen och den i varje fall inte pro-religiösa fackföreningsrörelsen som får representera socialismen i historieböckerna.[215] Och det är förstås inte orimligt. Samtidigt riskerar denna representation att bli missvisande eftersom de religiösa, inte minst de kristna, socialisterna därmed negligeras, liksom rännilen av esoterisk och alternativreligiös andlighet. Negligerade blir också försöken att utifrån de socialistiska idéerna och idealen gestalta något slags ny alternativreligion. De ska vi titta på härnäst.

KAPITEL 6

Från idealism till vitalism: socialistreligion 1871–1914

Inledning

Det här och det följande kapitlet kommer att handla om personer som har presenterat socialism som en ny religion. Denna nya religion är enligt deras förmenande vare sig kristen, traditionell eller esoterisk. Inte heller handlar det uppenbarligen om socialism som en humanistisk sekulär samkultur. De personer och grupperingar som jag har placerat i dessa kapitel har på något sätt själva explicit betecknat sin socialism som en religion. Det bör emellertid omedelbart understrykas att det inte alltid är lätt att dra linjen mellan när någon säger att socialismen är den sanna kristendomen pånyttfödd, urgammal andlighet politiserad eller en unik form av ny religion. Ordvalen, formuleringarna, innebörderna och associationerna kan ibland skifta i ett och samma stycke.

Men att tala om sin egen ideologi som religion har inte varit det enda kriteriet för att kvala in till dessa kapitel. De mest berömda utopiska socialisterna diskuterade ibland sin socialism i termer av religion, men det visar sig först som sist att ordet ”religion” under stora delar av artonhundratalet ännu inte hade erhållit den betydelse det har idag. För utopisterna handlade det inte om socialismen som en ny religion i egen rätt, utan som sann kristendom pånyttfödd, varför jag redan har tagit upp dem i kapitel två. I de här kapitlen handlar det istället om dem som varit övertygade om att det moderna samhället är något radikalt annorlunda än de traditionella

samhällena, och som har menat att om moderna människor behöver något slags religion måste det handla om en ny form av religion, inte bara en avdammad gammal sådan. Det rör sig således om en medvetenhet om det radikala brottet mellan det traditionella och det nya moderna samhället.

Därutöver har jag sneglat mot vilka personer och grupperingar som figurerar hos de forskare inom den akademiska politisk religion-skolan som beskriver vissa former av socialism som ”politiska religioner”. Det är en viktig forskningskontext för dessa kapitel. Det här kapitlet (kapitel sex) kommer inte innehålla några stycken om de skeptiska betraktarna eller om forskarna, eftersom uppdelningen i två kapitel enbart är praktiskt kronologisk utifrån det omfattande material som jag känner mig nödgad att ta med för att på ett fullödigt sätt kunna beskriva detta på många sätt komplexa och dåligt utforskade fenomen. De styckena kommer i slutet av nästa kapitel (kapitel sju).

Idealistisk socialistreligion

Det finns ett begrepp som är avgörande för att fånga tänkandet under artonhundratalet, det sekel som står i fokus i det här kapitlets början. Jag tänker på ”idealism”, framförallt i den betydelse som litteraturvetaren Toril Moi har använt det, nämligen som en längtan efter att finna en symbolisk ordning, ett system eller en filosofi som skulle kunna spänna över och innefatta tillvarons olika sfärer av moral, konst, vetenskap, politik och religion.[1] Idealismen är längtan efter en enhet i tänkandet och endräkt i samvaron.

Hegelianismen och romantiken när seklet var ungt, liksom monismen och nyromantiken och på sätt och vis också darwinismen, ortodox marxism och wagnerianism, var i den här betydelsen ett utslag för tidens idealism, dess holism, dess sökande efter syntes. I det här sammanhanget betecknar alltså ”idealism” en idé- och kulturhistorisk strömning, en mentalitet hos framförallt den borgerliga eliten. Dess estetiska uttryck var som regel nyklassicism.

För de som var anhängare till vad jag tänker på som ”idealistisk socialistreligion” har ordet religion mycket lite, om något alls, med det transcendenta, det hinsides, att göra. De är idealistiska eftersom de vill förverkliga höga ideal; de är religiösa eftersom de själva menar att deras uppfattningar är religiösa. Vad de mer exakt avsåg med att tala om sin politiska övertygelse som ”religion” varierade, som vi ska se, men generellt kan man säga att utifrån en religionsmodernistisk hållning framstår varje

försök att formulera en livshållning, att sätta upp bilder av det goda livet, som ”religion”.

I diktarnas och tänkarnas land

Under artonhundratalet var det alltså inte bara utopiska socialister som talade om sin övertygelse som ”religion” (ofta som ”en ny kristendom”) utan det gjorde även socialister med annan sensibilitet, andra synsätt och strategier. Ett exempel är kretsen runt den handlingsorienterade och pragmatiske franske pionjären Louis Blanc (1811–82) under 1840-talet. Enligt Engels talade de i Fouriers och Feuerbachs anda om kärleken och sexualiteten som sin ”religion”.[2] Därtill förklarade de för Engels och hans tyska ateistvänner att en människa utan religion är ett missfoster. Eftersom kamraterna från andra sidan Rhen inte tycktes stämma in på den beskrivningen, drog de slutsatsen att tyskarnas ateism måste vara en religion.

Att detta inte bara var fransk semantik utan även tysk kan belysas med hjälp ett citat från Wilhelm Weitlings *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842). Weitling var medlem i De fredlösas förbund som verkade i traditionen av kommunistiska sammansvärjningar från Babeuf, Buonarroti och Blanqui. Han blev sedan ledande inom De rättfärdigas förbund.

> Religion är den gåtfulla vägvisaren genom ett okänt Hitom (det jordiska livet) till ett ännu mer okänt Bortom (den himmelska lycksaligheten), eller med andra ord: strävan efter den högsta fullkomlighetens ideal. [– – –] Både religionen och framsteget [*der Fortschritt*] sätter upp det mål som vi bör sträva efter att uppnå; det är idealet om högsta möjliga perfektion. Men statens politik ger oss mycket olika typer av respass för att ta oss dit och tullen bevakas av statens och kyrkans polis, vilket är anledningen till att vi tillitsfullt följer den anvisade gropiga, branta och dammiga eländesvägen, och inte vågar hoppa över till de den jordiska lycksalighetens källor som ligger i vår natur.[3]

Engels upprepar jämförelsen och talar följaktligen om Weitlings lära som en ”ny religion”.[4]

Den person som i tysktalande områden gick längst i att tala om socialismen som en ny religion var emellertid Engels och Marx vän Joseph Dietzgen (1828–88). Enligt Dietzgen, garvare till yrket och medlem i Kommunisternas förbund, var det väsentligt för den kämpande arbetarklassen att utveckla en egen ”socialdemokratisk filosofi” eller en vetenskaplig metafysik som kan förklara världen som helhet.[5] Ingen är heller mer lämpad att åta sig detta uppdrag än arbetarklassens förkämpar,

förklarade Dietzgen, eftersom socialister i mindre grad än andra lider av mänsklighetens kardinalsynd: själviskhet.[6] Det borgar för en objektiv uppfattning om världen.

Inom socialismen är man faktiskt på god väg att bygga ett tankesystem som kommer omfatta allt som sker nu och i framtiden. Det kan man göra tack vare att man använder den universellt giltiga och effektiva metoden induktion.[7] Socialisternas slutledningsmetod motsvarar gudsbegreppet hos teologerna och abstrakta idéer hos filosoferna. Med hjälp av induktionen kommer ett holistiskt och monistiskt, materialistiskt system att uppföras. I det systemet existerar inga uppdelningar, förklarar Dietzgen. Där finns inga åtskillnader mellan kropp och själ, jord och himmel, slav och herre och så vidare. Och sålunda inga hierarkier.

Likt Hegel räknar Dietzgen likafullt med att det i materien existerar en inre impuls som vill utvecklas. Han talar om ”den universella intelligensen” som gradvis manifesterar sig.[8] Det är tack vare denna intelligenta impuls, denna förnuftsrörelse i materien som den medvetna varelsen *homo sapiens* har kunnat uppkomma utan inblandning från någon gudomlig kraft. Det enda medvetandet, den enda anden, i universum är det mänskliga. Det utgör universums centrum.

Dietzgen kallar sitt filosofiska system för ”systemet för experimentell sanning” och benämner den ”ett dialektiskt eller evolutionärt system”.[9] Han tycks ha varit den första att tala om ”dialektisk materialism”.[10] Tilltron till den läran var lika stark hos honom som den var hos efterkommande uttolkare av diamat (jämför s. 309ff): ”vi har ett system. Filosofins alfa och omega är tydliga för oss.”[11]

Dietzgens system, förment baserat enbart på empiriska iakttagelser och induktiva resonemang, har implikationer för hans religionssyn. I samma humanistiska anda som Feuerbach förklarar Dietzgen att allt himmelskt måste förklaras med jordiskt:

> Det är, kära vänner, vetenskapens främst plikt att reducera det extraordinära, det vill säga det som för den allmänna vidskepelsen framstår som extraordinärt, till det ordinäras, det vanligas, det naturligas och det normalas nivå.[12]

Från denna position går Dietzgen till hårt angrepp mot kristendomen, ”undergivenhetens religion” (*Religion der Knechtfeligkeit*).[13] För Dietzgen existerar det ingen hög gud och jorden är inte nödvändigtvis en jämmerdal. Den största skillnaden mellan kristendom och socialism ligger dock i

att socialister vet att det medmänskliga är essentiellt: ”Socialitet är i deras natur; de *måste* älska varandra.”[14]

Återigen i Feuerbachs anda nöjde han sig inte med att kritisera kristendomen, utan ville bygga nytt. I föreläsningar från 1870-talet, senare publicerade som *Die Religion der Sozialdemokratie* (1887), hävdar Dietzgen att vi har ”trätt in i en ny epok”.[15] Under denna epok håller socialdemokratin inte bara på att utveckla en ny filosofi, utan en ny religion, det vill säga ”något som tar de troendes hela hjärta, själ och sinne i besittning”.[16]

> Socialdemokratins inställning innehåller stoff till en *ny* religion. Till skillnad från alla föregående religioner, vilka enbart har handlat om kynne och hjärta, kommer denna att också involvera huvudet, organet för vetenskap. Socialdemokratin skiljer sig emellertid från andra av huvudarbetets profana skapelser genom att den uppenbarar sig för det mänskliga *hjärtats lidande* i *religiös* form. Religion har i allmänhet som målsättning att frälsa det plågade människohjärtat från det jordiska livets elände. Hittills har den enbart försökt göra detta med hjälp av ideala, drömlika medel, genom att hänvisa till en osynlig gud och till ett rike som enbart bebos av döda. Samtidens evangelium lovar att äntligen befria vår jämmerdal med hjälp av reella, verkliga, gripbara medel. ”Gud”, det vill säga det Goda, Sköna och Heliga, ska bli människa, nedstigen från himlen till jorden. Men inte som förr, på religiöst, fantastiskt sätt, utan med naturliga, jordiska medel. Vi kräver Frälsaren. Vi kräver att vårt evangelium, Guds ord, blir kött. Men inte som en individ, icke ska en bestämd person förkroppsliga det, utan *vi alla* kommer att bli det folket vill bli, *Guds son*.[17]

Den nya religionen, arbetarklassens tro (*der Glaube der vierten Standes*; *the faith of the proletariat*), följer vetenskapen och kommer att förvandla den gamla tron och revolutionera hela tillvaron.[18] Mänskligheten tjänade den gamla tron, den nya tron kommer att tjäna mänskligheten. Religion och socialdemokrati har det gemensamt, skriver Dietzgen i ett annat sammanhang, att båda söker frälsning, men den ena söker efter den i det andliga, den andra i det materiella. Om det finns något sådant som att något är heligt är det allra heligaste av det heliga ”människans frälsning”.[19]

I Dietzgens skrift låter det ibland som om det verkligen handlar om en ny ”socialdemokratireligion”, som titeln anger, vilken är ”den sanna religionen”.[20] Men vid andra tillfällen framstår det snarare som om det handlar om att övervinna ”religion” och ersätta det med en ny sekulär, humanistisk tro, en feuerbachsk tro på Mänskligheten: ”Där religion var placerar socialdemokratin mänsklighet [*Humanität*]”, den kraft som ”skapar historia”.[21] Dietzgen kan till och med tala positivt om ”den antireligiösa

socialdemokratin" och att utveckling av religionen är detsamma som avveckling av den.[22] Sekulariseringen av tron innebär vidare att i "socialdemokratins tempel" kommer inte vin (Bacchus), sinnlig kärlek (Venus) eller lagen (Jahve) att dyrkas som gudar, utan bara uppfattas som tillfälliga värden.[23] Det påpekandet ligger i linje med vad redan hébertisterna framhöll när de propsade på att höga ideal "inte är några gudar, utan noga räknat delar av oss själva".[24]

Det finns en unik arbetarrörelsepolitisk aspekt av Dietzgens resonemang. Den gamla kristna förkunnelsen krävde av oss tålamod och undergivenhet; den nya istället energi och aktivitet. Istället för nåd, vill den nya ha medvetet arbete: "Arbete heter den nya förlossaren [*Heiland*]".[25] Det var "Naturens tyranni" som först gav upphov till religiösa spekulationer och förhoppningar, tänker sig Dietzgen i tradition från upplysningen. Följaktligen är det arbete som kan rädda oss.

Man ska akta sig, menar den rhenländske garvaren, för att på Saint-Simons och Comtes vis enbart hylla naturvetenskapen och nonchalera det konkreta omskapande arbetet. Det är inte vetande, inte ens teknik som är lösen: "Medveten och planerad organisering av det sociala arbetet är den nya tidens åstundade frälsare."[26] Arbetet tillskrivs numera, skriver Dietzgen utan att darra på manschetten, de egenskaper som förr tillskrevs gudomen, nämligen "makt och kunskap".[27] "Vetenskap och hantverk, huvudets och handens arbete […] är som Gud Fader och Sonen."[28] Så lyder "den socialdemokratiska kyrkans kardinalsdogm, ifall socialdemokratin kan kallas för kyrka och förnuftig kunskap för dogm".[29]

Marx lär ha omtalat den dialektiska materialismens förste förkunnare som "vår filosof".[30] Men i och med att den darwinistiskt färgade marxismen blev dominerande hos partierna i Andra internationalen (1889–1916) försvann intresset för Dietzgens idéer. Han blev inte helt bortglömd, men marginaliserad. Under en period då Marx ungdomsskrifter ännu var i stort sett opublicerade kunde emellertid hans texter tjäna som inspiration för personer som var missnöjda med den socialdemokratiska och sedermera kommunistiska ortodoxin. Dietzgens texter studerades inom de så kallade vänsterkommunistiska eller rådssocialistiska grupperna (Anton Pannekoek, Ernest Untermann) och även bland västmarxisterna levde Dietzgens tänkande vidare.[31]

Tanken på socialdemokratin som en ny religion var inte främmande för ledande tyska socialdemokrater. Under partikongressen i Halle 1890 talade

Wilhelm Liebknecht, en av grundarna av Tysklands socialdemokratiska parti, om socialism som en religion. Den är en religion i så måtto att den uppreser höga ideal:

> Än en gång: har inte vi det som ger religionens dess kraft, tron på de högsta idealen? Lever inte den främsta sedligheten, osjälviskheten, uppoffringen, människokärleken i socialismen?[32]

Under de år då vi var underkastade ”socialistlagen”, vilken mellan 1878 och 1890 förbjöd socialistisk agitation, genomled vi med glädje de svåraste personliga umbärandena, fortsatte Liebknecht inför de församlade socialdemokraterna. Det skedde utifrån ett slags religiös övertygelse – inte en ”prästerskapsreligion”, men väl en ”mänsklighetsreligion”.[33] ”Det var en tro på det godas och idéernas seger.”[34] Denna socialistiska tro gör att ”vi vet att vi kommer att erövra världen! (Höga bravorop!) Nå, då är vi klara med religionen”, konstaterade Liebknecht och övergick till att tala kvinnoarbete.[35]

Arton år senare, 1908, ska socialdemokraten Kurt Eisner hålla den allra första föreläsningen någonsin om socialism i den lilla frankiska staden Abenberg. Han väljer temat ”socialismreligion” (*Religion des Sozialismus*).[36] Dagar före föreläsningen har byns pastor hållit en svavelosande predikan mot Eisner. Pastorn har inte ens dragit sig för att utnyttja en begravning för att varna för den farliga agitatorn.

Eisner inleder så föreläsningen med att konstatera att det finns hundratals religioner i världen, men att ingen ny religion tycks ha vuxit sig stark under de senaste århundradena. Det är som om människorna har förlorat förmågan att ”ur sina egna livsbetingelser” forma religion.[37] Således måste dagens människor hålla till godo med religioner formade i andra tider, på andra språk, under andra livsvillkor. Religion vill egentligen, filosoferar Eisner, besvara våra djupaste frågor och stilla vår starkaste längtan. Dessa frågor och denna längtan är emellertid alltid formade av våra specifika kulturella livsbetingelser, menar Eisner, och låter som samtidens store sociolog Max Weber.

För Abenbergs samlade proletariat passade så Eisner på att lansera en religionsteori som var en tidstypisk eklektisk syntes.[38] Han förklarade att all religion springer ur tre källor: ur människans hjälplöshet inför naturen; ur den enskildes maktlöshet gentemot den samhälleliga ordningen; samt ur de dödligas vanmakt inför döden.[39] Idag är dock livsbetingelserna förändrade,

nya, moderna, konstaterade Eisner. Vi förstår oss idag på naturen. Åskledaren är mäktigare än blixten. De en gång övermäktiga och skrämmande naturkrafterna kan nu till och med bli föremål för estetisk beundran.

Vi förstår oss idag på samhället. Vi vet att samhällsordningen inte behöver vara sådan att den skapar folk vars liv helt överskuggas av slit, armod, lidande. Förnuft och massmobilisering är starkare än irrationella och orättvisa samhällsordningar. Människan håller på att bli myndig. Ett glädjerikt arbetsliv och en god social tillvaro är inom räckhåll: ”bröd, frihet, lycka åt alla utan åtskillnad, här på jorden, i detta livet!”[40] utropade Eisner. ”Denna vår framtidstro är vår religion; ljus, tapper och glädjerik är den vänd mot Livet.”[41] Och han fortsatte: ”Genom sin energi och sitt bejakande av denna tillvaro [*Daseinsbejahung*] har socialismreligionen för all evighet övervunnit jämmerdalen, det jordiska ödets hopplöshet.”[42]

Med den tredje urkällan till religion förhåller det sig dock annorlunda. Vi förstår oss idag inte på döden. Tvärtom, efter sekler av onödiga dödsfall på grund av barnarbete, krig, utsugning, farsoter, svält etcetera har rädslan för döden närmast blivit till en ”själssjukdom”.[43] När det gäller denna urkälla till religion består socialisternas ”religiösa tro” därför i att förhindra fler onödiga – ”konstlade” (*künstlichen*) – dödsfall i framtiden.[44] Åtgärder för att utrota alla onödiga dödsfall förhindrar visserligen inte den enskilde från att dö, men mänskligheten äger i alla fall bestånd. Och dess livsinnehåll blir allt rikare och ädlare.

> Inom ramen för samhället blir mänsklighetens solidaritet till odödlighetstrons sanning och verklighet. Oavsett vilken god gärning någon utför i mänsklighetens tjänst, även om det är den mest blygsamma insats av den mest anonyme och fattige mannen i den mest avlägsna och isolerade byn, kan den aldrig förgås. I den inkapslas hans personliga odödlighet, den är utsädet för hans i evighet odödliga själ. Till en sådan skapande odödlighetstro uppstiger socialismens religion.[45]

Elva år efter att han yttrade dess ord till Abenbergs jobbare, år 1919, står Eisner som ledare för Bayerska rådsrepubliken.[46] Tillsammans med kulturpersonligheter såsom Gustav Landauer, Erich Mühsam och Ernst Toller försöker han upprätta en humanistisk vänstersocialdemokratisk regim. Högst på agendan står att avskaffa huset Wittelsbachs kungadöme, reducera militärens makt samt bygga en demokratisk ordning runt soldat- och arbetarråd. I februari skjuts dock Eisner till döds av greve Anton von Arco auf Valley. Styret går efter några veckor över till en grupp bolsjeviker innan den socialdemokratiska regeringen beordrar paramilitära frikårer att krossa rådsrepubliken.



Berta Kaisers ”Rödgardist på Marienplatz” från det revolutionära München 1919.

Det faktum att flera av de ledande personerna i republiken var judiskättade (samtliga ovannämnda samt bolsjevikernas ledare Eugen Leviné) gick inte högern förbi. En som bevittnade händelseförloppet, till en början förmodligen med sympatier för den revolutionära sidan, var en friställd korpral vid namn Adolf Hitler som inte visste vad han skulle göra med sitt liv.

I det glada England

Dietzgens inflytande blev mest långvarigt inom den brittiska arbetarrörelsen, vilket hänger samman med att den var minst ortodoxt marxistisk.[47] På engelska blev hans idéer kända genom översatta artiklar och genom antologin *Some of the philosophical essays on socialism and science, religion, ethics, critique-of-reason and the world-at-large* (1906). Enligt historikern Stephen Yeo hade emellertid den berömde William Morris (1834–96) populariserat uttrycket socialismreligion (*religion of socialism*) redan runt 1885.[48] Morris sökte efter, med hans levnadstecknare John Bruce Glasiers ord, en ”livsreligion” som skulle stimulera livsglädje och broderskap (*fellowship*).[49] Livsreligionens Gud kunde tänkas vara …

> … en glad fyr med stort skägg som vill att alla ska vara lika glada och lyckliga som han själv. Han skulle samtala med oss om sitt arbete, om årstiderna och blommorna och fåglarna och sådant. Och han skulle säga: ”Kom hit grabbar, här finns gott om proviant och gott vin därtill. Kom hit och ta för er och så röker vi en pipa, sjunger en sång och har trevligt tillsammans.”[50]

Även om Morris beskrev sig själv som ”hedning” och ”ateist” – och trots att gudsbilden i citatet knappast är kristen – omtalade Morris sig själv ibland som kristen.[51] Vice versa fann han att många kristna var veritabla ateister. Egentligen spelade det ingen roll vad man tror på, menade Morris. Det enda som räknas är om tron får oss att agera så att vi blir lika ”vackra och lyckliga som blommorna och fåglarna”.

Morris var onekligen en *jolly chap* och hans tro därefter. Under perioden från 1880-talet och upp till världskriget lockade begreppet socialistreligion en del aktivister, men inte alla följde i Morris muntra fotspår. Låt mig ge några exempel från engelsmän med tämligen olika kynnen.

Året efter att han lämnade Henry Hyndmans socialdemokratiska federation Social Democratic Federation (sedermera Storbritanniens kommunistiska parti) för Morris mer rådssocialistiska eller direktdemokratiska Socialistiska

förbundet (Socialist League), publicerar teoretikern och debattören Ernest Belfort Bax (1854–1926) *The religion of socialism. Being essays in modern socialist criticism* (1886). Den säljer omedelbart slut och utkommer i sex utgåvor fram till och med 1902.[52] Liksom Dietzgen söker Bax en filosofisk och systematisk grund för socialismen och för det som nu är en marxistisk åskådning. Här ett talande citat från *The religion of socialism*:

> Socialism har blivit bra beskriven som ett nytt sätt att se på världen som i ekonomin uppträder som kooperativ kommunism, i politik som internationell republikanism och i religion som ateistisk humanism, med vilket avses erkännandet av sociala framsteg som vår arts högsta slutmål och syfte. Samhällsbyggande på socialistisk grund innebär den slutgiltiga brytningen med alla teologiska kulter eftersom föreställningen om en transcendent gud eller halvgudomlig profet bara är en motsvarighet och parallell till en överlägsen [*transcendent*] styrande klass. Så fort vi har blivit av med en samhällsgrupps önskan att förslava andra, kommer en kraftlös tros dogmer att upphöra att locka. [– – –] Inte desto mindre kommer det framtida samhälle som socialister strävar efter att vara ett samhälle som åter förenar alla intressen genom att uppställa ett bestämt socialt mål; med andra ord genom att den enskildes intresse än en gång kommer att bli identisk med – och den här gången på ett *medvetet* plan – det allmännas intresse; och genom, slutligen, att våra ideal kommer att upphöra att ha Gud och ”en annan värld” som objekt och föras tillbaka till deras ursprungliga sociala livssfär och till ”detta liv”. [– – –] Det är nu tydligt i vilken bemärkelse socialism inte är religiös. Den föraktar helt och fullt ”den andra världen” med allt vad den tillhör, det vill säga religionens objekt. I vilken bemärkelse den inte är areligiös [*irreligious*] är likaså, tror jag, rätt tydligt. Den för ner religionen från himlen till jorden, vilken, som vi har försökt visa, är dess ursprungliga sfär. Den ser bortom den nuvarande stunden eller det nuvarande individuella livet. Fast då inte mot en annan värld, utan mot ett annat och högre socialt liv i detta liv. Det är i förhoppningen om, och kampen för, detta högre sociala liv – evigt utvidgande, evigt intensifierande, vars yttersta potentialer ligger bortom språkets eller tankens förmåga att föreställa sig – som socialisten finner sitt ideal, sin religion.[53]

Om det är en ny religion som ska danas, och inte bara kristendom i ny dräkt, bör det förstås skapas nya symboler och nya ritualer och kanske bör de få nya funktioner. Det är också verkligen socialisternas tanke, bekräftar Bax i *The religion of socialism*:

> På det sista området skiljer sig socialisternas religion från positivisternas. Positivisten strävar efter att behålla formerna även då de trossatser som de är uttryck för har förlorat all sin innebörd för honom. Socialisten, vars sociala tro [*social creed*] är hans enda religion, behöver ingen travesti på kristna riter för att underlätta för honom att behålla sina ideal.[54]

Antisocialisten John J. Ming hävdar i *The characteristics and the religion of modern socialism* (1908) att de socialistreligiösa dyrkar Mänskligheten.[55] Deras tro är alltså bara en variant av Comtes mänsklighetsreligion. Och Bax ser onekligen mänskligheten som historiens höjdpunkt. Likt Marx, men utan att känna till hans ungdomsskrifter, identifierar Bax socialism med en närmast utopisk humanism. Han "erkänner" samtidigt att denna nya lära i ett visst avseende – nämligen med avseende på socialismens utopiska tro – kan kallas religion. Jag tror att det är den aspekten av socialism som får Bax att i Feuerbachs efterföljd 1886 hävda att religion och politik egentligen handlar om samma sak:

> Under socialismen är den samtida antagonismen avskaffad, åtskillnaden mellan politik och religion har slutat existera eftersom deras ämne [*object-matter*] är detsamma.[56]

År 1893 utkom *The religion of socialism* av Katharine St. John Conway (senare Glasier) och John Bruce Glasier. I häftet, det handlar enbart om 16 sidor, har det blivande paret bidragit med varsin del. Katharine St. John Conway (1867–1950) hade blivit socialist efter att 1890 ha stött på strejkande bomullsarbeterskor.[57] Hon engagerade sig i fabianerna och blev sedermera medgrundare till det kristet och idealistiskt färgade vänstersocialistiska Oberoende arbetarpartiet. Hennes världsbild var starkt påverkad av Morris och Edward Carpenters romantiska och estetiska socialism, men till skillnad från dem försökte hon hålla fast vid kristendomen och rörde sig i skuggan av första världskriget mot kväkarna och teosoferna.

I sitt bidrag till *The religion of socialism* frammanar St. John Conway bilden av ett barn med öga för världens skönhet och med en längtan efter rättvisa och sanning. Ett sådant barn känner vördnad för världens alla visa män, oavsett deras religionstillhörighet. Nu har St. John Conway fått "en vision" i vilken en av dessa visa, "broderskapets store lärare", har kommit för att berätta om socialismreligionen.[58] Den store läraren har "en ståtlig bred panna som solstrålar alltid älskar att stanna till på".[59] Han har "voluminöst, långt, vågigt hår och skägg" och "breda, bruna händer". Speciellt kvinnor, tycks det som, suckar trängtande efter honom.

Mannen med det vågiga håret och skägget förkunnar den monistiska övertygelsen att "Livet är ett", eller kanske "Livet är odelbart" ("Life is One"), att Gud är dess upphov och att Gud avsett att människan genom kärlek ska uppnå perfektion, det vill säga sträva efter att bli hans like.[60]



Katharine St. John Conway (senare Glasier).

En sådan perfektion kan bara uppnås i samklang människor emellan; den enes fulländning kan bara ske genom de andras fulländning, förklarar den store läraren. All rivalitet och ”pengadyrkan”, liksom allt destruktivt prat om ”kampen för överlevnad” (*struggle for existence*), måste vittra bort så att människor kan leva i ”Guds söners ärorika frihet”.[61]

I St. John Conways ”vision” väcker lärarens socialistreligiösa predikan en medvetenhet hos lyssnarna om lidande som grund för samhörighetskänslor (*the community of their suffering*) och en stark harm mot de rådande omständigheterna.[62] De börjar studera hur orättvisorna har uppstått och hur de rika lever på ”dåtidens lagrade arbete”.[63] ”Livskärleken” hos dessa socialister i vardande kommer att sträcka sig bortom mänskligheten för att, skriver hon med förmodligen en dosis indisk filosofi eller teosofi, inkludera plågor hos djuren och växterna.[64] Den etiska och politiska kampen blir en helig kamp.

John Bruce Glasier (1859–1920), som alltså skrev den andra delen i *The religion of socialism*, rörde sig under åren från Socialdemokratiska federationen över rådssocialistiska Socialistiska förbundet till att bli en av ledarna för Oberoende arbetarpartiet.[65] I sitt bidrag framhåller han att alla är välkomna till den socialistiska rörelsen – ”judar och hedningar, kristna och muhammedaner, buddhister och ateister”.[66] Deras olikheter utgör inget problem då deras gemensamma mål är välstånd. Religiös tillhörighet saknar dessutom relation till klasstillhörighet: kristna kapitalister exploaterar kristna arbetare, judiska kapitalister judiska arbetare, ateistiska kapitalister ateistiska arbetare och så vidare. Även om, bekräftar Glasier, ateistiska grupper har varit mycket betydelsefulla i uppbyggnaden av ”den moderna vetenskapliga och militanta socialistiska rörelsen” – och ateisterna har haft fler martyrer för socialismens sak än andra livsåskådningsgrupperingar – har de som anser att kristendom är identisk med socialism, eller som uppfattar kristendomen som ett slags ”metaforisk eller andligt uttryck för socialism”, samma rätt till rörelsen.[67]

Glasiers text uttrycker en viss skepsis mot att använda ”religion” som beteckning på socialismen, eftersom det ordet lätt förknippas med ”vidskepelse och omoral”.[68] I ”en förfinad och avgränsad” betydelse kan ”religion” dock spela en positiv roll i den socialistiska diskursen eftersom ordet ger upphov till goda associationer, till ”fantasi och känslor”, samtidigt som den av hävd betecknar människans högsta, mest högtstående, livsmål.[69] Om man ska tala om en socialistreligion så är den ”Frihetens, Jämlikhetens

och Broderskapets religion".[70] Det är en "rik och tillräcklig religion för det liv som är".[71]

Knuten till Socialdemokratiska federationen och sedan Oberoende arbetarpartiet var också fabianen Robert Blatchford (1851–1943), grundare av tidningen *The Clarion* och runt den olika körsångs-, frilufts- och cykelföreningar.

> OTROGNE!
> Jag skriver med stora bokstäver eftersom detta är mitt nya namn och jag vill vänja mig vid det.
> OTROGNE!
> Namnet har givits mig av flera kristna gentlemän som en tillrättavisning, men i mina öron har det en charmfull och inte otrevlig klang.[72]

Så börjar *God and my neighbour* från 1903. Blatchford försäkrar dock genast:

> Men jag är egentligen inte någon areligiös [*irreligious*] person. Jag är nog en rätt religiös person och det här är inte en areligiös, utan snarare en religiös, bok.[73]

Varför då detta obefogade rykte om att vara en "otrogen"? Förklaringen kommer när Blatchford citerar Thomas Paines ord: "Världen är mitt land, att göra gott är min religion."[74] Det är på det viset han är religiös, Blatchford. Hans tro är humanistreligionens (*the religion of Humanism*).[75] Utifrån den framstår humanitära handlingar som religiösa gärningar.

> Min religion är kort och gott att göra vad jag kan för mänskligheten. Jag är socialist, determinist och rationalist eftersom jag tror att socialism, determinism och rationalism är gynnsamma för mänskligheten.[76]

Idealism uppfattas alltså, av naturalisten Blatchford själv, som en religion; de höga idealen, den humanitära ansatsen, adlar moralen till religion. Till och med antisocialisten Ming sammanfattar sin utförliga studie om religion och socialism med: "betraktat som religion är socialismen strikt humanistisk [*humanitarian*]".[77]

I pamfletten *Socialism, the religion of humanity* från 1900 slår engelsmannen John Ward – "en outbildad [*unskilled*] arbetare" enligt författarpresentationen – fast något som liknar Blatchfords hållning:

> Nej, mina vänner, alltför länge har folket förlitat sig på att gudarna ska förlösa [*deliver*] dem från deras fångenskap. Förnuftets tidsålder har till slut äntligen anlänt och med den en ny religion, ”socialismreligionen”, som är mänsklighetens och det universella människobroderskapets religion.[78]

Ett sista exempel. George Holyoake talade några år tidigare om behovet av en ”kooperativreligion” (*religion of co-operation*).[79] Detta trots att Holyoake var mannen som myntade ordet ”sekularism” för den rörelse han ledde, vilket antyder i hur hög grad innebörden av ”religion” var svävande och under förhandling vid denna tid.

Även i andra europeiska länder dök tanken på socialism som en ny religion upp. I Italien skrev den framstående marxisten Antonio Labriola (1843–1904): ”På samma sätt som den franska revolutionen till stor del var en religiös rörelse, bär all samtida socialism på ett religiöst element.”[80] Hans landsman, socialisten och kriminologen Enrico Ferri (1856–1929), kanske inte direkt styrker detta, men har i alla fall påhittiga uttryckssätt som pekar mot den idealistiska och existentiella dimensionen i socialismen. Ferri kontrasterar nämligen ”jordisk socialism” (*socialismo terreste*) mot katolsk socialism (*socialismo cattolico*) och gör bruk av formuleringar som att socialism handlar om ”att skapa åt sig själva ett himmelrike nedan”.[81] Socialister behöver således inte vänta på döden, utan kan redan här och nu nå ett ”’jordiskt paradis’”.[82]

Enligt belgaren Hendrik de Man (1885–1953) bör socialismen vara en rörelse för klassorganisering, men också en politisk kultur som ”söker uttryck för socialismens religiösa, moraliska, självomvandlande innehåll”.[83] Han förutspår att en ny generation socialister kommer att förkasta ”egoistisk-materialistiska tendenser” inom arbetarrörelsen och istället odla ”en ’ny religiositet’”.[84] Det faktum att de Man sätter ”ny religiositet” inom citationstecken förtar knappast, i en tid då ”ideologi” var en etablerad term, intrycket att det de Man ser i kristallkulan faktiskt är något som är mer religion än sekulär ideologi eller kultur.

I frihetens land

Uppfattningen att socialistisk politik och socialistiska tankesätt vilar på etiska och existentiella grunder och med rätta kan kallas religion, färdades med Amerikakoffertarna och Atlantångarna. ”En religion som kretsar runt en gudomlig mänsklighet som rör sig vidare och vidare på vägen mot fysisk och andlig perfektion, sådan är socialismreligionen”, skriver till exempel



Illustration av Walter Crane. I form av en ängel med frygisk mössa och upplysningens fackla driver den socialistiska revolutionen bort kapitalism, religiöst hyckleri och partipolitik och väcker den utsugna arbetaren.

Isador Ladoff.[85] I Förenta staterna får socialismreligionen annars ett originellt uttryck i den populära *The cooperative commonwealth in its outlines, an exposition of modern socialism* (1884), skriven av den dansk-amerikanske juristen Laurence Gronlund (1846–1899, Lauritz Grønlund). Boken var ett tidigt försök att sammanfatta Marx teorier för en bred allmänhet, men berör samtidigt livsåskådningsfrågor.

Gronlund vänder sig mot såväl lärd teologi som folkreligion, men hävdar samtidigt att det inte innebär att han är emot religion i största allmänhet. Ty religionens väsen är egentligen den filosofiska undran över rummets och tidens mysterium. Denna undran formas och förädlas i och med att samhället och kulturen utvecklas. ”En nations religion är ett resultat av dess främsta intelligens i dess mest allvarsamma situation.”[86]

Den historiska tendensen är att i framtiden kommer de historiska religionerna, deras teologiska dogmatik lika väl som deras ”andliga hallucinationer”,[87] att ersättas av en naturlig religion. Den kommer enbart att kretsa kring den existentiella förundran över världen. Dock: historiens utgång är osäker. Vetenskapen är till exempel ännu jungfruligt okunnig om medvetandets natur. Om vetenskapen skulle börja producera vetande också om medvetandet skulle, föreställer sig Gronlund, allt mysteriöst i tillvaron – speciellt tidens och rummets utsträckning – bli upplyst och all religiositet därmed fåfänglig.

Men även med den mest gynnsamma utgång behöver människorna, resonerar Gronlund lite oklart, något slags ”livsteori som skänker harmoni, syfte och stimulans till ett aktivt liv”.[88] Här kommer socialismen in. Den ideologin kommer nämligen att avskaffa religion som en personlig relation mellan en individ och hennes Gud och ersätta den med en relation mellan Mänskligheten och hennes Öde. I motsats till tron i Comtes och kanske också Feuerbachs mänsklighetsreligion kommer inte alls Mänskligheten att bli en ny gud, klargör Gronlund, men väl förmedlaren mellan människorna och ”Det Stora Mysteriet”.[89]

Eftersom denna nya andliga attityd kommer att befrämja solidariteten människor emellan är socialister väktare över Mänsklighetens relation till sitt Öde. De är ”religiösa i ordet finaste betydelse”.[90] Därav följer att den politiker som hjälper samhällets olycksbarn genom att sprida välstånd och som gynnar vetenskap är en modern Kristusgestalt.

En annan amerikansk skriftställare, socialisten George D. Herron (1862–1925) talade gärna om socialismens kamp i termer av ett heligt uppdrag och slog fast: ”Socialism är i sitt innersta väsen en religion.”[91] Likt

föregående socialister såg Herron ett behov av att komplettera de socialistiska idéerna och idealen med ”en kropp”, med känslor, symboler och dramatiska bilder. I *The International Socialist Review* skriver han 1904:

> Socialisten kan inte längre negligera det som vi kan kalla för den etiska eller andliga lockelsen. Vår sunda misstänksamhet mot sentimentalism och vår visshet om utopismens katastrofer har fört oss alltför långt bort från det flammande altare som är hjärtat i vår socialistiska rörelse. Det altaret är känslan för rättvisa i vardagslivet. Det är med denna känsla för rättvisa som vi måste locka folk om vi ska antända den renande revolutionära flamma som ska rena världen. […] Den socialistiska rörelsen måste ha en ande såväl som en kropp. Den måste ha en själ inuti sin ekonomi. Den måste överta de gamla religionernas förmåga att bli föremål för exalterade övertygelser och folkets hängivenhet. Socialism måste överföra den strävan och idealism som religionerna har absorberat från världen och bestulit den på, till livet, till världsskapande energi. Instinkt för rättvisa, längtan efter ett universellt välmående och begäret efter social fulländning ligger djupt i den vanliga människans liv. Det gäller för socialister att dra nytta av detta mänskliga förråd av andliga instinkter och att vända det till sin fördel. Vi måste visa att socialismens ekonomiska grundval också är den enda grundvalen för andlig befrielse och kamratskap; den jordmån ut vilken frigjord kärlek kan spira och människans liv blomstra.
>
> […] Socialisten bekräftar att frågan om brödet, om ekonomisk frihet och rättvisa, är den mest angelägna andliga uppgiften som människan någonsin har upprest. Socialismen är förandligandet [*the spiritualization*] av världen. Den erbjuder den första konkreta handlingsplanen för befrielsen av den mänskliga anden. Ty att äga den andres bröd, är att äga hans själ. […]
>
> Enbart socialisten intar en position som ger honom rätt att åberopa känslan för rättvisa. Enbart socialisten kan lägga grunden till, och bereda marken för, en rättfärdighet som kommer att bli verklig. Det är därför angeläget att vi skyndsamt upphör med att negligera, än mindre håna, den lockelse som finns hos oss på grund av folks känsla för rättfärdighet. Den är vår som bränsle till den altareld som förblir den socialistiska rörelsens hjärta till den dag då den renade världen ska vandra i dess ljus.[92]

Ett sista vittnesmål kommer från författaren och socialisten Jack London. 1905 skriver han att den revolutionära socialismen ”övervägande är religiös till sin natur […] med någonting av Paulus’ och Kristus’ glöd.”[93]

Folklig socialistreligion?

Är det endast de mest utbildade och intellektuella socialisterna som talar om sin idealistiska världsbild, och den hängivenhet och optimism som den föder, som ”religion”? Nog inte. Om det forntida ”proletariat” som anammade Jesus som sin frälsare skriver den amerikanska socialisten Ernest Untermann (1864–1956) i *The world's revolutions* (1906): ”Proletariatet vill

inte utplåna religionen, utan ge den äkta liv."[94] Enligt Untermann har han iakttagit precis denna ambition också hos det moderna proletariatet.

Baserat på intervjuer med personer aktiva i Eugene Debs Amerikanska socialistpartiet (Socialist Party of America) och födda under nittonhundratalets tre första decennier, hävdade etnologen Betty Yorburg 1969 att just "idealism" – definierat av henne som "en tro på människans närmast obegränsade möjligheter att uppnå humanistiska mål som handlar om mänskliga behov, materiella och icke-materiella"– kännetecknade dessa generationer, inklusive folksocialisterna.[95] Två citat ur Yorburgs rapport kan få illustrera dels det existentiella allvaret, dels bruket av ordet "religion". Det första kommer från en kvinna som började arbeta inom textilindustrin som elvaåring:

> Vet du, om jag skulle få chansen att leva om mitt liv, skulle jag förmodligen göra samma saker. Det var en tillfredsställelse. Det var ett hopp. Det var ett mål. Det var en vision. Det var en dröm. […] Du belyser en del saker. Det gjorde folk medvetna [*awakened people's consciousness*] om sin situation. Du skänkte livet mening. […] Du skänkte mening åt de långa timmarna och de låga lönerna och de vidriga levnadsvillkoren.[96]

> Du måste ha varit med om det. Det var som en religion. Det var som en ingivelse [*inspiration*]. Det var som en förpliktelse [*commitment*]. Precis som en missionär ger sig ut och predikar till hedningarna i främmande länder, så ställde vi socialister oss på tvållådor och övertygade folk om att ekonomin kunde användas till behovstillfredsställelse, inte till profit. De saker vi lyfte fram var inte de pengar en man hade tjänat, utan Ruskins idé att "Det existerar ingen rikedom förutom liv, liv med all sin förmåga till kärlek, glädje, njutning och rekreation."[97]

Som vi sett i tidigare kapitel kunde från franska revolutionens dagar och framåt "religion" fungera som ett ord för en livssyn, men också för en samhällsideologi. Som framgår av utläggningen ovan fanns både den individualistiska och den kollektivistiska synen på "religion" representerad inom den idealistiska "socialistreligionen". Även hos socialister kunde alltså "religion" täcka existentiella och livsåskådningsmässiga sidor, aspekter av socialismen som ska få individen att känna sig hemma i världen. Men den kunde också användas därför att socialismen innehåller, som John J. Ming konstaterar, "en social och moralisk teori".[98]

I Tyskland stötte den idealistiska – eller kanske humanistiska – socialistreligionen på patrull 1905. Den socialdemokratiska chefsideologen Karl Kautsky vände sig polemiskt mot Eisners "etiskt-estetiska" socialism

och pläderade istället för en ”ekonomisk-historisk” socialism som enligt honom var Marx och Engels sanna arvedel.[99] För de flesta av den socialdemokratiska pressens läsare framstod Kautsky som den moderna socialismens härold och Eisners idealism som något som katten dragit in från förra seklet. I Londons socialistiska succéroman *Järnhälen* (1908) avslöjas folk som talar högtidligt om ”idealismens skönhet och Guds godhet” som opålitliga personer.[100]

Wagneriansk socialism

Den första moderna mytologin

Politiker, präster och intellektuella kan försöka forma befolkningen med hjälp av förnuftiga argument, lockande planerade utopier eller appeller till deras godhet. De kan med andra ord göra bruk av förnuft och moral. Men de kan också ur skjortärmen plocka fram sådant som tilltalar emotionerna och sådant som skapar stämning och skönhet. Det första lyckade *moderna* försöket att forma delar av befolkningen med sistnämnda medel var kanske wagnerianismen.[101] Denna konst- och kulturrörelse, den enda ism som någonsin döpts efter en kompositör, drabbade världen i form av en ny värld av klanger, ackord, melodier, arior, *Leitmotiv*, mytologier, gestalter, scenografier och kostymer. Från 1870-talet och drygt ett halvsekel framåt låg Richard Wagners (1813–83) intellektuella, estetiska och emotionella teman som en behaglig filt runt borgarnas irrande själar.

Likt Marx var Wagner djupt formad av Feuerbachs sinnliga humanism.[102] Och likt Marx nöjde Wagner sig inte med att försöka sprida sin vision till samhällets topp. Han ville gripa in i folkmassornas liv. Nu, hävdade Wagner i svallvågorna av revolutionerna 1848, var stunden inne att åt folkmassorna dana en ny kultur och en ny mytologi. De ska hylla ungdomlig iver, passion, käckhet, äkthet, äventyr! Ned med prästernas livsfientlighet, alla borgliga konventioner och judisk-kapitalistisk lömskhet! Låt den gamla eran – Jerusalems och himmelrikets era – störtas ned. Upp med drakar, germanska hjältar och valkyrior! Låt en ny era pånyttföda det antika Sparta. Historien står och väger: undergång eller ”mänsklighetsrevolution” (*die große Menschheitsrevolution*).[103]

På samma sätt som under antiken kommer den nya konsten att vara en mytologi som förlöser den fria, sinnliga och konstnärliga människan och som svetsar samman individerna till att fullborda ett bestämt öde, omskapandet av den sociala gemenskapen eller nationen till ett slags konstverk.[104]

Historikern Peter Caldwell betecknar således Wagners vision som drömmen om ”en ny politisk religion”.[105]

Wagner deltog själv i revolutionerna 1848 – han lär ha slagits tillsammans med Bakunin i Dresden – och det var i svallvågorna av den upphetsningen som han tack vare några radikala kulturpolitiska texter först blev uppmärksammad. 1850 utkom *Das Kunstwerk der Zukunft*, dedicerat till Feuerbach, författaren till *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843; på svenska 2022 som *Grundsatser för framtidens filosofi*), vars mindre berömda bror Friedrich skrev *Die Religion der Zukunft* (1843–45). Mycket *Zukunft* blir det. Mycket optimism. En synopsis av Wagners revolutionsromantiska, nej, revolutionsextatiska, ”Die Revolution” (1849), skulle kunna låta så här:

”En övernaturlig kraft”, ”den högtidslika gudinnan Revolution”, drar som en storm över Europas folk. Hon är den ”vars glöd är renaste kärlek”, ”den evigt föryngrande mänsklighetsmodern”. Hon vill skapa ”lyckans paradis” åt alla dem som idag är ”främlingar på denna glädjens jord”. Hon ska störta alla dem som kallar jorden deras *egen*. Revolutionen tar till orda: ”Jag är det eviga föryngrandet, det evigt skapande livet! Där jag inte är, där är Döden!” Jag förnekar det bestående och anmodar ”naturens eviga lag”. ”Jag kommer att störta den endes makt över de andra, de dödas över de levandes, materiens över andens; jag kommer att krossa de mäktigas, lagarnas och egendomens våld. Den *egna* viljan kommer att vara människornas herre, den *egna* lusten den enda lagen, den *egna* kraften den enda egendomen, eftersom det enda heliga är den fria människan och inget högre finns än hon.” Ingen äger världen: ”till behovet tillhör det som tillfredsställer det”! ”Jag kommer att störta sakernas ordning vilken gör miljontals till slavar åt några få och dessa få till slavar under deras egen makt, under deras egen rikedom. Jag vill störta denna sakernas tillstånd som tar bort njutningen från arbetet, som gör arbetet till en belastning, som gör njutningar till laster, som gör *en* människa eländig genom brist och en *annan* genom överflöd.” ”Jag är Revolutionen, jag är det evigt skapande livet, jag är den ende guden!” I ”gudomlig hänryckning” skriver de som inte längre är fattiga och hungriga, utan stolta: ”Jag är en människa!” Och miljontals människor störtar sig fram, ”de är den levande revolutionen, guden som blev människa” (*die lebendige Revolution, der Mensch gewordene Gott*) och förkunnar för hela världen ”lyckans nya evangelium”![106]

Med en formulering av musikologen Martin van Amerongen tillhör Wagner ”den extremvänstervridna, populistiskt-marxistiska, arbetarfientliga, terroristiska traditionen inom europeisk socialism, handlingens socialism som startar med Blanqui, fortsätter med Bakunin och Buonarroti och slutar, förhoppningsvis, med Baader–Meinhof-ligan”.[107] Det är kanske att ta i. Men Wagners världsbild var formad i opposition till den borgerliga individualism som för många av hans generation förknippades med moralisk samhällsupplösning, fula storstäder och fabriker, giriga (judiska) bankirer och engelsk krämarmentalitet.

Som framgår av hans kulturpolitiska skrifter och av operan *Nibelungens ring* (*Der Ring des Nibelungen*, uppförd i sin helhet 1876) menar Wagner att lösningen är en anarkokommunistisk kamp mot de gamla religiöst sanktionerade sedvänjorna och mot kärlekslös draksjuka (girighet). Idealet är en av Rousseau och Feuerbach färgad dröm om det fria och autentiska naturbarnet. Samtidigt ska denna fria individ ingå organiskt i en varm kommunitet. Som ung man tänkte sig Wagner denna utopi i termer av socialism, men med åren ökade betydelsen av en romantisk nationalism med rötterna hos Johann Gottfried von Herder och bröderna Grimm och därmed tron på en gudabenådad tysk folksjäl (*Volksgeist*).

Den fulländade wagnerianen

Wagnerianismen svepte över hela Europa och Nordamerika. Storbritannien var en nation där en liberal och moderat upplysning höll bättre stånd mot nyromantiska lockelser än i Tyskland och Frankrike, men trots det föll även brittiska socialister pladask för mästaren i Bayreuth.[108] Det främsta monumentet över den brittiska socialistiska Wagnervurmen är en bok av fabianen George Bernard Shaw (1856–1950). Han hade studerat Wagners verk under 1880-talet och blev djupt gripen när han 1889 besökte Bayreuth. I *Den fulländade wagnerianen* (*The perfect Wagnerite*, 1898; på svenska 1997) genomdriver Shaw en rent politisk tolkning av *Ringen*.[109] De fyra delarna av Wagners episka musikdrama illustrerar enligt hans sätt att se på operan den industrikapitalistiska girighetens uppkomst och historia.

Enligt Shaw är till exempel dvärgen Alberich (”alv-rik”) – han som inte får (fysisk) kärlek och därför istället försvär sig åt makten (materialiserad i den magiska ringen) – en symbol för kapitalisterna. Hjälten Siegfried ska vara modellerad efter anarkisten Bakunin. Nibelheim, där Alberich likt den ktoniske rikedomens gud Pluto grundar sitt underjordiska rike och där skatten utvinns, representerar enligt Shaw en gigantisk fabrik:[110]

> Den kan vara en fabrik för blyvitt, eller ren kemisk dito, ett krukmakeri, en rangerbangård, ett skrädderi eller ett litet ginstinkande tvätteri, ett bageri eller en större affär eller vilken plats som helst där mänskligt liv och välgång dagligen offras på det att något girigt, dumt kreatur jublande må stämma upp psalmen till sin plutonska gud: [/] *”Du låter mig äta i svältandes åsyn* [/] *Lovsjunga när andra bittert klagar* [/] *Sådana är dina välsignelser* [/] *Som vore jag utvald Din ende.”*[111]

Bryskt avfärdar han all tvekan inför hans politiska tolkning:

> Och nu, uppmärksamme läsare, har vi nått den punkt där en del dumskallar säkert kommer att avbryta oss och påstå *Rhenguldet* [*Ringens* första del] vara det man kallar ett konstverk rätt och slätt och att Wagner aldrig kunde drömma om aktieägare, cylinderhattar, blyvittfabriker eller industriella och politiska frågor sedda ur socialistisk eller humanitär synvinkel.[112]

Sin socialistiska tolkning höll Shaw fast vid hela livet. I förordet till fjärde upplagan 1922 säger han att det enda som har förändrats sedan *Nibelungens ring* skrevs är att ”Alberich nu är rikare och hans slavar hungrigare och mer utarbetade, om de ens kan skatta sig lyckliga nog att ha ett arbete”.[113]

Ett annat exempel är William Morris, centralfiguren i det brittiska socialistiska kulturlivet under 1870-, 80- och 90-talen.[114] Han skrev bland annat ett diktverk inspirerat av *Ringen* kallat *The story of Sigurd the Volsung and the fall of the Niblungs* (1876) och han delade i stort Wagners längtan till ett medeltidsliknande, mer naturligt och icke-borgerligt leverne.

Likafullt tycks nyromantiken i Storbritannien inte ha haft samma rökiga, purpur- och guldfärgade syndiga mystikvibbar som på kontinenten. Istället är den brittiska romantiken mer idyllisk och arkadisk; den är ljusare, sundare, mer lantlig och mindre spekulativ; den har mindre av effektsökeri. Morris utopiska klassiker *Nytt från en ny värld* (1890), som fick stor genomslagskraft och tävlade med Edward Bellamys *En återblick* (1888) om att skänka arbetarrörelsen den mest övertygande framtidsvisionen, uppvisar just sådana drag. Annat var det i andra länder.

Livet!

Dragen av ungtysk revolt och anarkism fick hos Wagner tidigt sällskap av en annan ny idéströmning. På sikt fick den wagnerianismen att utvecklas från en visserligen romantisk men ändå upplyst väg, där förnuft och natur är ledstjärnor, till en dunklare världsbild där begär, förvillelse och mystik äger sin tjusningskraft. Denna nya strömning sprang fram i och med att Arthur Schopenhauer (1788–1860) offentliggjorde *Världen som vilja och*

föreställning (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818–19; på svenska 1916).[115] I detta filosofiska traktat lanserar Schopenhauer en metafysik med rötter i tysk idealism men med stark inspiration från indisk teologi. Den till synes verkliga världen avslöjas på typiskt idealistiskt manér som allt annat än verklig, därtill målar Schopenhauer upp bilden av denna illusion, denna slöjvärld (*māyā*), som ett rov för den dunkla livskraften Viljan. Vad är väl kloka iakttagelser och genomtänkta planer för Viljan annat än kattens lek med musen? Världen och livet bestäms av Viljan och de genomsyras av ett konstant flöde av motgångar, tillkortakommanden och lidanden. Endast skönhetsupplevelser, speciellt av musik, skänker människan respit.

Med Schopenhauers tänkande, med bravur förvaltad av den tillfällige wagnerianen, filosofen Friedrich Nietzsche, får upplysningsrationalismen, men också teologin, en stark utmanare. Tron att människan kan tänka ut hur den för henne bästa kulturen kan se ut och att hon sedan skulle kunna med rationella medel förverkliga den visionen – liksom tron att receptet på bra kultur redan finns i Bibeln – framstår för dessa tänkare som fåfäng. Livsviljan är en urkraft som formar världen efter sina egna impulser och som individerna måste bejaka för att inte stelna eller degenerera.

Eftersom berättelser kan egga till handlingar som följer den virvlande livsströmmen kommer det konstnärliga formandet av nya myter, eller det konstnärliga omformandet av gamla folkligt-nationella myter, att få en framskjuten position i den här världsförståelsen. Som Nietzsche under inverkan från Wagners verk och texter beskriver saken i sitt tidiga verk *Tragedins födelse* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872; på svenska 1902) är det först när en berättelse får en grupp människor att fästa blicken som de kan bli till en skapande kraft: ”Men utan myt förlorar varje kultur sin sunda skapande naturkraft: först när myterna avgränsar horisonten samlas en kulturell rörelse till en enhet.”[116] Människan utan myt framstår för Nietzsche som en rotlös och abstrakt entitet, ”evigt hungrig”.[117]

Huruvida berättelserna, myterna, är sanna eller inte är av underordnad betydelse. Det väsentliga är att de har en retorisk kraft som kan fängsla ett kollektiv och forma det till en livsstegrande kraft. Inbillningsförmågan blir hos de tänkare, konstnärer och politiker som jag benämner ”vitalister” en guide till ett gott liv, och känslosvall ses av dem som en terapeutisk, katarsisk och sporrande förnimmelse. För dessa är allt som tjänar Livet, det kreativa och intensiva livet, av godo. Liv är detsamma som skapande, fantiserande och i allmänhet känslosamhet och entusiasm. Vitalisterna är, med historikern William J. McGraths ord, ”känslornas estetiska predikanter”.[118]

Wagneriansk socialdemokrati i Österrike

Wagnerianism plus socialdemokrati kan låta som ett falskt ackord. Likafullt grundades Österrikes socialdemokratiska parti, partiet som byggde Det röda Wien, av en vänkrets som älskade den vitalistiska och konstfilosofiska traditionen från Schopenhauer, Wagner och Nietzsche.[119] I Wienska sagosällskapet (Wiener Sagen-Gesellschaft, 1881–83) och sedan i Pernerstorfer-kretsen samsades radikala konstnärer och tänkare (Gustav Mahler, Siegfried Lipiner, Richard von Kralik) med socialister för att med hjälp av estetik, inte ekonomi, omforma samhället. I dessa kretsar kan det vara befogat att tala om kultur som en ersättning för religion. Och när man säger kultur tänker man först och främst på symbolmättad teater. Motto: ”Lev fröjdefullt efter gamla riter, efter det fria sinnets lust. Enär livet är en myt och en myt är världen!”[120]

Den mest betydelsefulle socialisten i kretsen var Victor Adler (1852–1918), grundare av Österrikes socialdemokratiska parti 1889. Adler lyckades kombinera arbetet som doktor i arbetarslummen i Wien med att vara en kulturperson och något av ett salongslejon. Han var också hängiven arvet från vitalisterna. Det arvet medförde ett specifikt intresse för teatrala och symboliska aspekter av det politiska livet. Det handlar om aspekter som kopplar det ideologiska innehållet till åhörarnas känslor: ”Vi skulle vara lika dåliga politiker om vi försummade hjärtat som hjärnan.”[121] Ty vad som behövs, fastslår Adler i ett tal 1892, är en ny entusiasm.[122]

För att lyckas väcka en ny entusiasm försökte de som vid tiden stod Adler nära skapa, med ett uttryck från historikern Heinrich Friedjung, ”poetisk politik”. McGrath talar i *Dionysian art and populist politics in Austria* (1974) istället om Adlers ”populism”.[123] I utformandet av poetisk politik eller populism (själv skulle jag föredra ”mytisk politik”) sneglade gruppen på religionens form och funktion. Religionen håller folk nedtryckta med hjälp av suggestiva ritualer i kombination med ömsom hotelser, ömsom löften – kanske kan samma medel tas i bruk för progressiva ideal? Kulturskribenten Richard von Kralik drömmer till och med om att skapa en ”socialistisk religion”.[124] Adler tycks ha varit mer återhållsam, men det är slående att han till exempel kunde tala i termer av att i och med socialismen kommer inte Helige ande att stiga ned från ovan, utan den kommer uppstiga från de undre lagren.[125] Adler höll på ett filosofiskt plan för troligt, i motsats till Marx och Engels och många av deras rationalistiska efterföljare, att religion var något ofrånkomligt i mänskligt liv.[126]

Anledningen är att människan är sliten mellan att vara en moraliskt och konstnärligt skapande varelse och en del av naturen, och religion behövs för att skapa en världsbild där detta är förenligt och i vilken människans reella strävande efter att bli en personlighet blir begriplig.

Medan en del av männen runt Adler (Mahler, Kralik, Lipiner) i början av 1880-talet följde Wagner bort från kulturpolitiken och mot mer andliga intressen, tog sig andra (Adler själv, Engelbert Pernerstorfer, Heinrich Friedjung och Lily Braun) på allvar an politiken.[127] Där de förstnämnda försökte förena det dionysiska livsrusets musik med det apolliniska gestaltandets mytologi, för att på så sätt alstra en entusiasmens gemenskap, försökte politikerna att smida en ny samkultur med socialistisk klangbotten.

Kulturgemenskap

I *Parerga und Paralipomena* (1851; delar översatta i *Om lidandet i världen samt sju andra uppsatser i filosofi och etik*, 1929) skriver Schopenhauer:

> Om man, så långt det tillnärmelsevis är möjligt, föreställer sig den summa av nöd, smärta och lidande, som solen i sitt lopp bestrålar, så måste man medge, att det hade varit långt bättre, om hon här lika lite som på månen förmått framkalla livets fenomen och hela jordens yta ännu alltjämt befunne sig i kristalliniskt tillstånd. […] Världen är helvetet, där människorna å ena sidan äro de pinade själarna, å andra djävlar.[128]

De österrikiska socialdemokraterna lyckades vrida denna Schopenhauers misantropi till en politisk skyldighet att meditera över lidandet i världen som en akt av solidaritet med de lidande. Genom medvetenheten om lidandet i världen bildas ett slags ödesgemenskap. En sådan insikt och en sådan gemenskap är ett antidot mot kapitalismens och socialdarwinismens värld där allt är kamp och åter kamp.

Om ett samhälle ska utvecklas till en högre kultur räcker dock inte en de lidandes gemenskap. Det krävs dessutom att folk frivilligt formar en gemenskap för att entusiastiskt förverkliga en idé. För Adler och hans vänner framstod därför byggandet av en samkultur, en ”kulturgemenskap”, som ett av livets främsta mål.[129] Den högre kultur som eftersträvas inom ramen för kulturgemenskapen var något annat än både det lilla livets (kärleksfulla eller kvävande) samhörighet (*Gemeinschaft*) och det stora livets (frigörande eller alienerande) storsamhälle (*Gesellschaft*). Idén om en kulturgemenskap var istället släkt med idéerna bakom alla de sällskap, ofta av

Männerbund-karaktär, som blomstrade under 1871–1914: teosofer, frimurare, folkmurare, sekularistklubbar, idrottsklubbar, sångföreningar, skytteföreningar med mera.[130] Dessa var frivilliga gemenskaper. Som regel öppna för alla – om du hade rätt kön och i vissa fall rätt gener: 1887 beslutade nämligen Wiens gymnastiksällskap som första sällskap att bara ”tyskar av arisk härkomst” – *Deutsche (arischer Abkunft)* – fick bli medlemmar.[131] Socialdemokraternas idé om kulturgemenskap hade inga rasistiska aspekter, utan handlade om kultur. Ändock är saken inte helt enkel.

En tysk kulturnationalism i Wagners anda – där Wotan, Siegfried, Brünnhilde och de andra forngermanska hjältarna blir tyskarnas idoler och samtidigt kan bli hela mänsklighetens idoler, en tanke inte orimligare än att Jeshua och Marjam nu är idoler för stora delar av mänskligheten – hade satt djupa spår i Adlers krets.[132] Enligt deras förmenande kommer tillgodogörandet av forngermansk och tysk kultur (Beethoven, Goethe, Schiller etcetera) befrämja innerlighet (*Innerlichkeit*), en äkttysk hållning eller upplevelse som passionerade fransmän och utilitaristiska engelsmän kan ha lite svårt att ta till sig.[133] Trots att det idealet kan låta som raka motsatsen till ett möte med fackklubben kunde partipressen försäkra läsarna att mycket tysk kultur och Wagners konst stod på arbetarnas sida i klasskampen.[134]

I Österrike–Ungern fanns emellertid en grundläggande svårighet om man likt andra länder ville skapa en symbolstark och entusiasmerande modern nationalism: dubbelmonarkin bestod av flera betydande talrika folkgrupper. Därtill fanns det redan en nation lämplig för den mäktigaste av dessa folkgrupper, nämligen kejsardömet Tyskland. Förhållandet mellan socialism och nationalism – och mellan kulturnationalism (”kulturgemenskap”) och politisk nationalism – blev därmed ett brännande ämne, vilket det vid den här tiden också blev för framförallt de polska och ryska socialisterna.

För en socialism berikad med Wagners kultursyn framstår socialism och nationalism som i princip två grenar på samma stam: båda ismerna har förmågan att med de mytiska berättelsernas och de suggestiva symbolernas hjälp skapa endräkt och höja folkets kulturnivå. I linje med det synsättet låg en av Herder färgad föreställning där varje folkgrupp – ”nation” om man vill – uppfattades som unik. För att kunna bevara och odla sin egen särpräglade identitet (*Volksindividualitet*) bör varje folkgrupp vara autonom. Socialdemokraterna i det mångkulturella Österrike–Ungern, med Otto Bauer och Karl Renner i spetsen, hävdade emellertid att det

borde räcka med att folkgrupperna var autonoma i kulturellt hänseende.[135] De skulle inte nödvändigtvis behöva vara det i politiskt hänseende. (När Sovjetunionen senare byggs upp blir det inte denna linje som segrar, utan Stalins linje där varje etnisk nation också ska ha en viss grad av politiskt självstyre.)

Enligt historikern Wolfgang Maderthaner får socialdemokratin i alplandet en unik bouquet genom att upplysningens tro att samhället kan anpassas med hjälp av kloka tillrättalägganden kombineras med tidens nyromantik och wagnerianism.[136] Infrastruktur och hus, offentliga inrättningar och rekreationsytor ska lyda förnuftet, men samhället ska samtidigt vara en suggestiv teater. Denna ambition i kombination med svårigheterna att bygga en (tysk) etnonationalistisk symbolik och ikonografi i Österrike–Ungern gav de österrikiska socialisterna mer symboliskt svängrum, vilket fick dem att bli extra betydelsefulla för utformandet av tidens socialistiska propagandavärld.

Socialistritualer

Massans ornamentering

Vad marxisten Walter Benjamin med ett berömt uttryck kallade ”politikens estetisering” (*die Ästhetisierung der Politik*) är ett fenomen som inte bara spirar i kulturrörelsen runt Wagner.[137] Det är lätt att glömma bort hur symbolmättad och teatralisk normal monarkistisk och konservativ politik, som regel med militaristiska inslag, alltid har varit.[138] Men politikens estetisering stärks och vinner terräng på grund av wagnerianismen. Den avgörande skillnaden i jämförelse med äldre politiska kulturformer var den nya tanken att man skulle kunna svepa in inte bara eliten i en snygg mytisk-estetisk politisk filt, utan därtill den stora massan av folk.

Liksom Wagner i sina mästerverk hade skapat en apollinisk, dramatisk scenshow med storslagen musik som dionysisk nerv, skulle kanske en politiker-dirigent kunna anföra och ”ornamentera” massan (för att parafrasera Siegfried Kracauers boktitel) emedan politik i grunden handlar om att vilja (för att använda Olof Palmes). Wagners allkonstverk (*Gesamtkunstwerk*) där berättelse och budskap bärs fram med hjälp av musik, sång, dekor och kostymer – allt signalerandes, antydande djupa symboliska innebörder – blev så en modell för samhällsbygge. Jag vet inte varifrån uttrycket ”samhället som teater” ursprungligen stammar (fast det är titeln på Ingemar Karlssons och Arne Ruths utomordentliga bok om Nazitysklands estetik

från 1983), men uttrycket är tvättäkta wagnerianskt.[139] Samhället borde vara, ja hela världen borde vara, (som) ett konstverk. Det gäller bara att finna de symboler som kan absorbera och kanalisera massans frustrationer och drömmar, vilka sedan i sin tur kan forma massan.

En politisk slutsats som låg på lur var att människan knappast, i alla fall inte det stora flertalet, ”massan”, kunde förväntas tänka och agera rationellt. Var det egentligen inte så att de stora politiska förändringarna i det förgångna hade drivits fram av starka känslor och begär? Inte ens franska revolutionen – som ju skulle vara upplysningstänkandets segertåg – tycks ju direkt ha varit guidad av noggranna överväganden och nyktra beräkningar. Om detta resonemang är korrekt får man hoppas på att det bland den irrationella massa som utgör mänskligheten existerar åtminstone en individ som är mer vis och dygdig än de andra och som därför är lämpad att leda massan. Platon och antika teokrater, Hobbes och moderna monarkister och ultramontanister och förespråkare för auktoritära regimer – alla har de tyckt att det är det enda rimliga hoppet. Politik handlar då om en auktoritär ledare och en lydig massa.

Annars kan man tänka att den irrationella massan inte behöver styras som kasperdockor av en genialisk ledare, utan att den kan fås att självmant följa med i svängarna. Massans ”individer” internaliserar makten. Detta har varit valet för de regimer vi brukar kalla totalitära. Där ger man alltså inte uttryckliga order, utan man får folk att vilja lyda med mer subtila medel.

Hela resonemanget med att få den irrationella massan att vilja, känna, drömma och frukta på något bestämt sätt klingar cyniskt. Under artonhundratalet var det likafullt det vanligaste sättet för adel och stora delar av borgarklassen att tala om massan, vilket i diskussionerna vid den här tiden så gott som alltid betyder stadsproletariatet. Marxisten Antonio Gramsci myntade termen ”hegemoni” för att fånga borgarklassens förmåga att med hjälp av falska bilder av verkligheten kontrollera arbetarnas medvetande.

En liknande åsikt var emellertid inte heller helt ovanlig bland de som sa sig representera massan och som avsåg att kanalisera dess intressen, det vill säga arbetarrörelsens ledare. I politiken måste ”massan göras gripbar för sig själv” skriver socialdemokraten Hendrik de Man 1928.[140] Det innebär att politiken måste göra flitigt bruk av visuella symboler eftersom arbetarna är outbildade. Men, understryker Maderthaner, de socialdemokratiska ledarna ville att dirigerandet av massan i slutändan skulle leda till massans

befriande uppdelning i myndiga och kloka personligheter, medan de auktoritära elitisternas och fascisternas motsvarande resonemang baserades på den neomachiavelliska uppfattningen (se vidare s. 524–535) att det är naturligt att varje folk består av en ledande elit och en i bästa fall följsam massa.[141]

Socialdemokraternas bästa tillfälle att göra ”massan gripbar för sig själv” och uppvisa endräkt och styrka var att ta över gator och torg.[142] Genom demonstrationer och manifestationer skulle klassmedvetande uttryckas, men också skapas. Genom att utnyttja redan upptrampade känslobanor, speciellt den religiösa känslan av högtidlighet och förtröstan på stundande förbättringar, började de österrikiska socialdemokraterna att utforma massmötena. Metoden att låna från kyrkans åskådliga och affektiva kultur var enligt den tyske socialdemokratiske ledaren August Bebel ypperligt i just Österrike–Ungern, eftersom arbetarna där på grund av sin katolicism var så outvecklade.[143] För Bebel handlade ceremoniskapandet om att på så sätt kanalisera arbetarnas ”religiösa entusiasm”.[144]

Förstamajfirandet

Bilder och riter inlånade från etablerat religiöst formspråk kom mycket riktigt att bli flitigt använda av de österrikiska socialdemokraterna, framförallt under förstamajfirandet som i rörelsens tidningar kom att kallas för en ”röd vallfärd”.[145] Max Adler, socialdemokrat och författare till en bok vars titel antyder österrikarnas kulturidealism, *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus* (1914; ”Vägvisare. Studier i socialismens kulturhistoria”), skriver 1904 om första maj:

> Proletariatets första maj är för de utarbetade och nedtryckta miljonerna en ny julafton. På denna dag höjer ett nytt budskap, ett nytt evangelium, de talrika fattiga och förtryckta massornas medvetande: blomstringens tid är äntligen här. Den jämlikhet och det broderskap som det gamla evangeliet bara kunde garantera åt de hängivna gudsdyrkarna kommer nu att i storslagen skönhet bli verklighet även på jorden. Det är socialismen som bär fram föreställningen om hela världens proletariat som en enad, medveten och exalterad förening och som på så sätt skapar ett världsparti utav de mest framstående kulturelementen vilket är redo att fortsätta och fullborda det arbete som världsreligionen inte förmådde uppnå och inte kunde uppnå.[146]

Enligt en tveksam historik var det Illuminatorden som instiftade firandet av första maj.[147] Revolutionens jakobiner lekte med det datumet (tolfte floréal) som lämplig dag för allmänna val.[148] Den franska grenen av det

revolutionära carbonari-sällskapet lär vara instiftad 1 maj 1821. Den vanligaste förklaringen till datumet för arbetarnas högtidsdag är dock en betydligt senare händelse, nämligen Haymarketmassakern i Chicago 1886. Enligt denna (mer sannolika) historik ska första maj ha firats första gången i Frankrike 1890 som åminnelse av händelsen (vilken egentligen ägde rum 4 maj). Förslaget hade lanserats av marxisten Raymond Lavigne på Andra internationalens kongress året dessförinnan.[149]

Propagandaaffischer och bilder från de första förstamajfirandena visar stor påverkan från den ornamenterade och slingrande stil som kallas jugend och art nouveau. Bakom införandet av denna stil i socialismens värld stod framförallt den engelske konstnären Walter Crane (1845–1915) som har kallats ”socialismens konstnär”.[150] Under de sista decennierna av artonhundratalet och fram till första världskriget figurerade hans bilder överallt i socialistiska sammanhang och hans stil imiterades ivrigt av mindre skickliga konstnärer. I dessa illustrationer, affischer och propagandabilder möter vi en värld där det klassiska Arkadien har sammansmält med medeltids- och bygderomantik. Luften är klar och kristallisk, mänskligheten är naturens följsamma herrar och syskonskap råder landsmännen emellan.

På en mycket spridd affisch (se här intill på nästa sida) som Crane gjorde inför förstamajfirandet 1894 finner vi ett slags midsommarstång. (På engelska heter det *maypole* eftersom stången reses när den kalla säsongen ger vika för den varma, och inte som i Sverige vid tiden runt sommarsolståndet.) Stången har i affischen förvandlats till en välväxt Marianne-figur. Under skratt och sång, virvlande, motsols, runt den antropomorfa stången skrudar vanligt folk henne med politiska banderoller.[151]

I sin framställning av det ideala förstamajfirandet – ett firande som för arbetarrörelsens del kan jämföras med de antika nyårsritualerna då världen föddes på nytt – är Crane säkert inte bara motiverad av politisk utopism, utan också av tron på möjligheten att skapa en ny socialistreligion. Crane rörde sig nämligen i kretsarna runt William Morris där man sökte efter en ny ”livsreligion”. Därför ter sig Cranes estetiska och symboliska värld mindre tung i jämförelse med den kontinentala wagnerianismen.

Medan en forskare som historikern Jakub Beneš har redogjort för hur de kultur- och ritualbyggande österrikiska socialdemokraterna tog upp motiv och symboler från folkkristna traditioner, en påverkan som ofta men inte alltid var medveten, lyfter historikern William J. McGrath fram flirtandet med hedniskt material.[152] Det är en inspirationskälla som lurar



Walter Cranes ”Arbetarnas majstång” från 1894, där stången är en Marianne-figur runt vilken okonstlat klädda personer dansar med socialistiska banderoller.



Walter Cranes ”Arbetets triumf”, skapad som minne över förstamajfirandet 1891. Inspirerad av Jacques Louis Davids bilder av ”Folkets triumftåg”, vilka i sin tur byggde på antika framställningar av Bacchus-processioner, har Crane framställt en förening av en vårlig fruktbarhetskult och den internationella arbetarrörelsen.



Förstamajaffisch från 1907. En ny tidsålder inträder med ”allmän och likvärdig rösträtt”.

bakom stångar och fält i många av Cranes bilder. McGrath drar till och med paralleller mellan Victor Adlers utkast till nya socialdemokratiska ceremonier och Adlers vän kompositören Gustav Mahlers *Symfoni nr 3* vars tema är Pan och naturens pånyttfödelse och skönhet. Han förklarar likheterna med att de båda var djupt fascinerade av bilden av det dionysiska i Nietzsches *Tragedins födelse*. Kompositören Richard Strauss menade att Mahlers *Symfoni nr 3* frammanar arbetarmassor i ett förstamajtåg.[153]

De stora socialistiska högtidsfirandena lånade alltså färg och form från olika håll, från kristen folkkultur och antik hedendom, men också från medeltidsromantik och militarismen. Enligt Adler ska en sådan högtid ”vara *helig*, och den blir helig genom att vigas åt mänsklighetens högsta intresse.”[154] Som vi vet blev förstamajfirandet en succé. Redan året efter att Andra internationalen antog Lavignes förslag skriver Adler:

> Av största vikt var kongressens resolution angående förstamajfirandet. I Österrike har förstamajfirandet blivit den sporre som väckt hela skikt av proletärer ur deras letargi och som annars inte skulle ha kommit till oss. Förstamajfirandet har gjort underverk. I andra länder tog man dock inte förstamajfirandet på samma allvar och ordnade det inte på samma sätt som i Österrike.[155]

Bandiera rossa

I den hebreiska Bibeln läser vi om hur hebréerna bar med sig Jahves heliga tält, tabernaklet, under sin långa ökenvandring. Genom att bära med sig detta hopfällbara tempel förflyttade hebréerna världens centrum och folket och krigarna samlades runt det. Varhelst det heliga tältet bars och restes spreds beskyddande och välgörande helig karisma runt det. Platser långt bort från tabernaklet blev simultant profana och främmande ”utmarker”. Liknande föreställningar har legat bakom processioner i Europa, såväl hedniska som kristna, där man ceremoniellt har burit gudabilder och ikoner runt i byar och städer.

De heliga föremål som på det sättet bärs runt betecknar världens centrum, eller bättre, föremålen *utgör* världens centrum, *axis mundi*. Deras sedvanliga plats, den plats de intar när de inte bärs runt, utgör centrum i den byggnad, det tempel eller kyrka, som utgör byns, stadens eller landets mittpunkt. Självklart behöver det inte handla om en position som i något avseende utgör en rumslig eller geografisk mittpunkt: Peterskyrkan, Kaba och Gyllene templet i Amritsar är den katolska världens, ummas respektive sikhernas medelpunkt utan att för den skull utgöra jordens mittpunkt. Det handlar om sakral geografi.

När socialister låter ett demonstrationståg ledas av fanor, helst burna av gamla veteraner, eller när de under en manifestation på torget placerar dem i en fanborg, handlar det om en sekulär variant av detta transkulturella fenomen. Fanorna, baneren och standaren omvandlar det offentliga rummet, som i hög grad har planerats och anlagts utifrån av borgarklassens intressen, till sakrosankt socialistisk mark.[156]

Nazisterna hade en ceremoni där nya fanor vidrörde de så kallade blodsfanorna (*Blutfahne*). Dessa var fanor som hade burits under den misslyckade ölkällarkuppen 1923 då sexton nazistiska pionjärer dödades och Hitler sattes på tukthus. När blodsfanorna vidrörde de nya fanorna överfördes något slags magisk kraft till de nya, var tanken. Jag känner inte till något exempel på att socialistiska fanor har helgats på motsvarande sätt, men det kan ha förekommit. Viss fanfetischism runt ”Broderskapets röda fana” (Jack London) kan man dock spåra (jämför s. 491 nedan).[157] Carlo Tuzzis ”Bandiera rossa” är en av den socialistiska sångskattens mest älskade sånger. I fri svensk översättning av Gösta Åberg lyder den:

Framåt kamrater, till uppror manar
vår röda fana, vår röda fana.
Framåt kamrater, till uppror manar
vår röda fana som segern ger.

Röda fanan ska mot seger gå!
Röda fanan den ska segern nå!
Röda fanan ska mot seger gå!
Leve socialismen, leve friheten!

För alla utsugnas stora skara
ska röda fanan signalen vara.
O proletärer, stå upp och kämpa,
vår röda fana ska seger ge.

I målaren Gelij Korzjevs triptyk ”Kommunisterna” (1959–60) plockas den röda fanan upp från marken, där en skjuten demonstrerande kamrat nyss förlorat greppet om den. Med undantag för den egyptiska nationalflaggan bör enligt vexillologisk etikett fanor inte beröra jorden (vilket i sig förstås är ett tecken på deras magiska betydelse). När arbetaren i Korzjevs triptyk plockar upp fanan från marken – mer specifikt från en vanlig gata med spårvagnsspår och brunnslock – kan det därför tolkas som att han i sista stund räddar den socialistiska kampen från ett förnedrande, ja vanhelgande, nederlag.[158]

En hjältes eller martyrs grav är dock inte vanlig mark. Det är en helgad plats. Det är till och med ett slags sekundär *axis mundi*, en nod en god socialist bör vallfärda till. På den kan man breda ut röda fanor.

Martyrskap och vallfärder

Att tillskriva levande människor rollen som *axis mundi* vore förmodligen att tänja på begreppet alltför mycket. Ändå var det något liknande som hände Ferdinand Lassalle, som vi såg i kapitel två.[159] Som grundare av det ena av de två partier som 1875 bildade Tysklands socialdemokratiska parti kom han att inta en central position i socialdemokraternas medvetande. Hans agitatoriska skicklighet och lärdom gjorde honom firad. Till det kom hans stormande romantiska leverne, judiska stigma och melodramatiska död i duell 1864, vilket gjorde honom älskad; Lassalle blev lite större än livet. Socialdemokrater uppfattade honom som en ”räddare, hjälpare, en sann vän”.[160] Fram till första världskriget var han förmodligen ett större namn inom rörelsen än Marx.

En del av vördnaden runt Lassalle är sannerligen häpnadsväckande. Vid hans grav lade man 1874 ner en prydnadskudde med texten: ”Ditt namn kommer att färga folkets morgon röd. Må din ande befrukta vår skörd.”[161] Ett annat extremt uttryck är denna dikt av Karl Freundschuh:

> Jag tror på Ferdinand Lassalle,
> adertonhundratalets Messias;
> på en socialpolitisk pånyttfödelse
> av mitt plågade folk;
> på arbetarklassens obestridliga dogmer
> som de har lärts ut av Ferdinand Lassalle,
> född med ett ringaktat namn,
> levande i sitt hjärta hos folket,
> lidande på grund av borgerlighet och reaktion,
> död genom en förrädisk hand,
> uppstånden i de trogna lärjungarnas bröst,
> uppstigen i arbetarfolkets ande,
> ur vilken han ska komma
> för att döma sin läras alla fiender![162]

Några årtionden senare kom August Bebel att inta en liknande idolstatus.[163] Hans begravning i Zürich året före första världskrigets utbrott har beskrivits som en av arbetarrörelsens mest storslagna och nyskapande ceremonier. 50 000 personer lär ha deltagit.





Överst: Fotografi från den berömda marschen i Ådalen 1931 som slutade med att svensk militär sköt ihjäl fem av demonstranterna. Nedanför: Kommunistiska veteraner lägger ner blomster på Enver Hoxhas grav.

På sätt och vis är hädanfärden ett förträffligt tillfälle för den kringvandrande ledaren att bli en medelpunkt i världen. Döda personer kan, till skillnad från levande, bli en veritabel *axis mundi*. De ligger nämligen still. De utmärker en bestämd plats. Den platsen kan bli en vallfärdsplats och som sådan en del av den sakrala geografin.[164]

I ”artonhundratalets huvudstad” Paris finns den kanske äldsta vallfärdsplatsen för socialister. På Père-Lachaise-kyrkogården, vid det som nu kallas Mur des Fédérés, arkebuserades 147 kommunarder. Platsen där dessa försvarare av den 1871 utropade socialistiska Pariskommunen utgöt sitt röda blod är helgad för socialister som kan sin historia. Besöken vid Mur des Fédérés, liksom bilder av arkebuseringen, har för socialister fungerat som en påminnelse om att de härskande klasserna aldrig lägger två fingrar emellan när det gäller att skydda sina privilegier, sin makt och sitt ägande.

Historikern Christoph De Spiegeleer bestrider i artikeln ”The blood of martyrs is the seed of progress” (2014) den framstående historikern Perry Andersons påstående att nationalister har varit betydligt mer upptagna av döden, av de som dött för Saken och av deras odödlighet, än socialister har varit.[165] De Spiegeleer menar att det är befogat att tala om förekomsten av ”en socialistisk dödskultur”, ”ett socialistiskt martyrologium” och ”röda helgon”. Han lyfter fram ”heliga platser” i Nederländerna och Belgien som har vigts åt minnet av fallna kamrater och blodsvittnen. Det finns mycket riktigt många vallfärdsorter som är definierade av martyrium för vänsterfolk. Marsfältet i Sankt Petersburg, med den evigt brinnande lågan och krigsmonumentet i Treptowerparken i Berlin är två sovjetiska exempel med viss global dragningskraft. Men det finns också mängder av mer lokalt kända platser, till exempel statyn ”La Mano” i Stockholm som ärar minnet av de som slogs och stupade på republikens sida i spanska inbördeskriget.

Martyrskapets mentalitet syftar till att lyfta och transformera lidande och olycka till känslor av värdighet och stolthet. För det krävs, med Sabine Hakes ord, ett ”känsloarbete” där estetiska uttryck används som arbetsredskap för att skapa monument, berättelser och ritualer.[166] Men det underlättar också om det finns filosofiskt, etiskt eller ideologiskt stöd för kulten.

Enligt anarkisten Bakunin vilar all religion ytterst på blod.[167] Den vilar på det blod som har spillts och offrats för att inbjuda eller blidka gudarna. Det ultimata offret är människan. Men att offra för att inbjuda eller blidka

en högre makt är förnedrande, menar Bakunin. Ett offer från en människa åt en annan människa är något helt annat: det är genuint nobelt.

Bax är fullt enig med Bakunin:

> Det ädlaste uttrycket för socialistisk moral – socialistisk religion [*socialist religion*] – är naturligtvis beredskapen att offra allt, också livet självt, för saken.[168]

I jämförelse med martyrer från andra religioner är de socialistiska, i den mån socialisterna var ateister, än noblare eftersom de av döden väntade sig intet. Det tyckte alla fall George D. Herron:

> Den korta stund som arbetarklassen var segerrik i Paris – då när den triumferade över inre förrädare och yttre fiender, då när den avfärdade eller ignorerade regeringen och blev sin egen lag och ordning – är en sorts oas i den mänskliga exploateringens och tyranniets öken, ett glädjefullt och välsignat ögonblick, en kortlivad och förebådande vår i den långa räcka av föränderliga former av parasitism, hyckleri och brutalt våld som vi är vana vid att lag och statsstyrelseskick innebär.[169]

> Den ryske nihilist eller parisiske arbetare som frivilligt utsätter sig för dödsfara för sakens skull – utan att tro på någon personlig odödlighet, det vill säga en fortsatt existens för honom som individ – förkroppsligar den högsta formen som världen skådat av en ny moral. Martyrer som har tillhört de introspektiva, individualistiska religionerna har det funnits gott om, martyrer som trodde att deras smärta enbart varade en kort stund men deras lycksalighet för evigt, att deras själar skulle komma att stiga till högre sfärer, personligheten komma att förenas med gudomen. Allt mycket fint, allt mycket nobelt, utan tvekan, men utan en skymt av någonting annat än sublimerad individualism och osvikligt självförverkligande. Hur annorlunda är inte arbetaren som dör för sin klass och genom sin klass för mänskligheten![170]

I *The religion of socialism* (1893) beskriver John Bruce Glasier hur socialistreligionen är en tro som redan har många martyrer att sörja. Bland martyrerna nämner också Glasier de ryska nihilisterna i öst och de franska kommunarderna i syd och lägger till Chicagomartyrerna i väst:

> Vänner. De trodde inte på någon gud! De kämpade, de led och de dog – inte i hopp om att för sig själva vinna en himmel eller av fruktan för att kastas ner i ett helvete bortom graven, utan i hopp om att på jorden skapa en himmel åt dig och mig och hela mänskligheten och i hopp om att för all framtid undanröja den helvetiska terror som slukar våra kroppar och själar medan vi lever – socialismreligionens martyrer.[171]

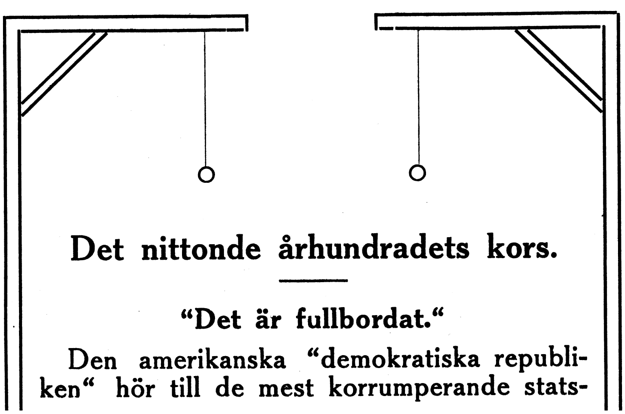
Avrättandet av de martyrer som Glasier tar upp, och som alltså var den direkta orsaken till förstamajfirandet, var ett resultat av en händelse i Chicago den 4 maj 1886.[172] Polisen hade börjat upplösa en demonstration för 48 timmars arbetsvecka när tumult bröt ut och lämnade åtta döda poliskonstaplar och fyra döda arbetare i sina spår. Ett antal ”anarkister”, ett par av dem medlemmar av Arbetets riddare, greps, ställdes inför rätta och fyra av dem hängdes den 11 november.

I sitt försvarstal sa den anklagade August Spies bland annat:

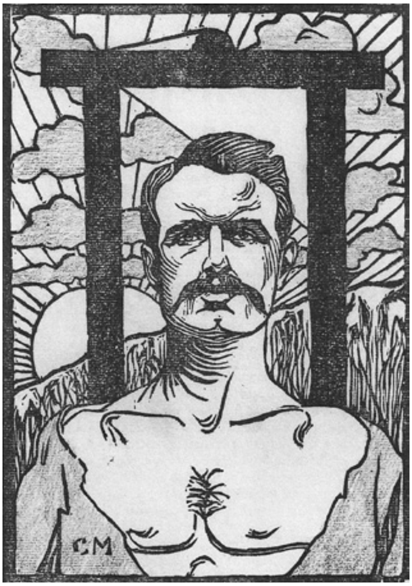
> Socialismen lär, att maskiner, transport- och kommunikationsmedel äro resultatet av det gemensamma arbetet, från det förflutna och det närvarande samhället och därför odelbart tillhör samhället. Likaså skulle jorden, gruvor och alla naturliga arbetsmedel tillhöra samhället. [– – –] Samhället ska återfordra sin egendom, om ni också på varje gata upprättar en galge! [– – –] *Och när sanningens förkunnare mötes av dödsstraff, nåväl – stolt och trotsigt skall jag betala priset!* Sanningen – för den dogo Sokrates, Kristus, Huss, Giordano Bruno, för den dogo legioner av de ädlaste och bästa. De visade oss vägen; vi äro beredda att följa! [– – –] Ni släcka här en gnista, men här och där och överallt framspringa tändande flammor. Arbetarrörelsen liknar en underjordisk eld, som ni icke kan kväva. Golvet, varpå ni stå, bränner![173]

Anarkisten Augustin Souchy kommenterar avrättningen med orden:

> Och därför äro de ej döda. Deras kroppar mördade man, men deras tankar och ideal leda vidare i oss, i det internationella proletariatet.[174]



Sida ur Augustin Souchys skrift om Chicagoanarkisterna där galgen är ett slags kluvet kors och texten alluderar på korsfästelsen.







Överst till vänster: Bild på anarkisten Ravachol (François Claudius Koënigstein), offentligt giljotinerad 1892 för mord. Överst till höger: Detalj ur ett fotografi från 1919 av en manifestation inte långt efter morden på Liebknecht och Luxemburg. Nedanför: I Diego Riveras muralmålning ”La sangre de los mártires revolucionarios fertilizando la tierra” (1926–27) avbildas, som titeln säger, hur martyrernas blod ger näring åt jorden (här Emiliano Zapata och Otilio Montaño Sánchez).

Idealismens död

Fin de siècle

Wagnerianismen når sin kulmen på 1880- och 90-talen, men förblir soundtracket för sekelskiftet och de första årtiondena av nittonhundratalet. I den ismen ekar ännu Feuerbachs budskap om kärlek som mänsklighetens nya religion. Där genljuder Schopenhauers meditationer över lidande och hans dyrkan av musiken. Där eggar Nietzsches *Übermensch*. Övermänniskan är en man – för några feministiska socialister som Lily Braun, en kvinna – som likt en fri konstnär formar inte bara sin egen estetik, utan även sin egen etik och därmed sitt eget liv.[175] Och i wagnerianismen slår en rad alternativreligioner (teosofi och antroposofi inte minst), alternativa livsformer (vegetarianism, nudism, kallbad och kruska-ätande, proto-gröna-vågen-jordbruk och feminism) och avantgardistisk modernism ut i blom. Själv började Wagner under slutet av sitt liv att drömma om en allians mellan humanister, vegetarianer, spiritister, socialister och mystiker.[176] De skulle alla förenas i avskyn för det borgerliga samhällets småaktighet och egenintresse.

Wagnerianismen fick som vi sett stor betydelse för strömningar inom den europeiska vänstern, liksom för, som vi ska se i nästa kapitel, den tidiga sovjetiska kulturen och livsåskådningen. Det handlar då om en wagnerianism där artonhundratalets ljusa idealism och humanism – där vetenskaps- och framstegstro var självklarheter – har ersatts av en ”realistisk”, stundtals cynisk, vitalism som färgas av heroiska, och inte sällan även tragiska, känslor. Det här var en omsvängning i mentalitet och sensibilitet som hängde samman med djupliggande förändringar hos Europas intellektuella och konstnärliga elit. Nordamerika berördes av olika skäl i mindre utsträckning.

I den idéhistoriska klassikern *Consciousness and society. The reorientation of European social thought 1890–1930* (1979) beskriver H. Stuart Hughes detta radikala skifte.[177] Fenomen såsom samhällsengagemang, framtidstro och upplysningsanda kändes plötsligt förlegade. I bokhyllan lockade inte längre Hegel, Comte, Spencer eller Renan. Från Owens *A new view of society* 1813 fram till St. John Conways och Glasiers, Blatchfords och andras texter från den viktorianska erans sista årtionden lyste vissa idéer klart och tydligt: individen är myndig, förnuftig och kan agera klokt; han (på sikt förmodligen också hon) kan tillsammans med andra personer planera för allas gemensamma bästa; de kan tillsammans upptäcka och ta fram ny

teknologi, medicin och infrastruktur. Om bara vissa parasitära och förnuftsvidriga element i samhället kan skjutas åt sidan, ser framtiden mycket ljus ut.

Därefter avtog emellertid denna optimism i snabb takt. Som en vandrare säger till en annan i den franske socialistledaren Jean Jaurès berättelse ”Månsken” från 1890:

> 1848 års revolutionärer, som du tycks värna så mycket om, var fulla av godhet, men extremt irriterande. Aldrig talade de om Framtiden utan versaler. De kontrasterade det Förflutna och det Närvarande som om vore de ljusets ärkeängel respektive avgrundens demon. Alltid kände de vindilen från framtiden i sina långa hår och förväntan i sina långa skägg. De spanande efter framtidens man, framtidens samhälle, framtidens vetenskap, framtidens konst, framtidens religion. Jag tror att de till och med tänkte att den anspråkslösa sol som skänker oss vårt ljus var en rätt medioker, rätt borgerlig sorts stjärna och att de spanande efter framtidens sol.
>
> För dem föreföll det alltid som om flammande själar fulla av entusiasm skulle kunna bygga ett nytt samhälle, såsom jordens inre eviga eld skapar nya bergstoppar. Och där fanns inte lite högfärd i detta hopp, eftersom de på förhand hade bestämt sig för att de skulle vara ledarna eller cheferna för detta nya samhälle och att de nya bergstopparna skulle vara deras piedestaler. Vilka godhetsillusioner! Vilka fåfängliga fantasifoster![178]

Nu – under den mentalitet och sensibilitet som brukar kallas *fin de siècle* – övergick den klara himlen i skymning; den ”rationella religionens” friskhet förflyktigades i mystikens och esoterismens rökelse; harmonins Apollon föstes undan av en påstruken Bacchus och en liderlig Venus; saklig realistisk prosa och sorglös impressionism gav vika för en andlig och obskyr symbolism och för en jugendstil med mörkgröna och slingrande vegetationer, inte prästkragar och höga träd, som urformer.

Den typiska *fin de siècle*-kulturen handlar alltså om en romantik som är en nyromantik i så måtto att den överger Schillers, Goethes, Shelleys och lord Byrons ljusa och luftiga optimism och balans mellan tanke och känsla, för att istället försjunka i gnagande pessimism och mörka vatten av mystik och begär. ”Individualismens, humanitärismens [*humanitarianism*], den intellektuella finhetens och skepticismens era” går mot sitt slut.[179] Entré: innerlighet, symbolism, mysticism och fatalism.

För de intellektuella som tillhörde vad Hughes kallar ”1890 års generation” och som gjorde ”uppror mot positivismen” föreföll det som om den tidigare generationen hade misslyckats eftersom den hade varit övertygad om att människan först och främst skulle studeras naturvetenskapligt

på samma sätt som myrsloken. Denna naturvetenskapliga, ”naturalistiska” eller ”materialistiska”, reduktionen av det kulturskapande djuret, av andedjuret, riskerade enligt dem att förbise allt genuint mänskligt. Det inkluderade både hennes skapande förmåga att vidröra himlen och hennes förvisso animala, men inte sällan förfinade och då och då perverterade, begär.

För såväl intellektuella som för författare och konstnärer handlade nyorienteringen till en början *inte* om ett avståndstagande från förnuftet i sig. Snarare drogs man, på liknande sätt som Novalis, Maistre och Bonald ett knappt sekel tidigare, mot mer exceptionella mänskliga erfarenheter, mot mystik och andlighet, men också mot sexualitet, perversioner och sinnessjukdom. De lockades också av det som per definition aldrig helt kan fokuseras: på upplevelser av tidslighet, på själens inre väsende, på mystika erfarenheter, på det undermedvetna och på det dödliga.[180]

Bilden som växte fram för dem var den av en mänsklighet som ett irrationellt, driftstyrt rö i vinden – i motsats till bilden av henne som en automobilchaufför som målmedvetet far rakt in i den ljusnande framtiden. Den bilden gjorde sig påmind inom olika vetenskaps- och kulturområden. Inom den jungfruliga sociologin, och i ljuset av flaggviftande nationalism, förklarade Émile Durkheim att samhällen hålls samman av det intensiva dyrkandet av symboler för samhället i fråga och inte, som Locke och Rousseau hade fått för sig, av något slags kontrakt människor emellan.[181] Inom religionsvetenskapen visade James G. Frazer hur all religiositet, inklusive den mest utvecklade protestantism, vilade på människans desperata försök att få kontroll över naturen med hjälp av en i grunden feltänkt magi.[182] Inom antropologin beskrev Lucien Lévy-Bruhl ”vildarnas” ”primitiva mentalitet” som gjorde det omöjligt för dem att skilja på djur och människa, levande och dött, jag och det.[183] Han korrigerades av Bronislaw Malinowski som menade att även Lévy-Bruhl och hans akademikerkollegor slits mellan, å ena sidan, en primitiv – symbolisk, associativ och irrationell – mentalitet och, å andra sidan, modernt vetenskapligt och logiskt tänkande.[184] Inom psykologin revolutionerade Sigmund Freud fältet genom att bevisa hur det omedvetna, danat av förträngda drifter, utövade sitt påträngande inflytande även på den mest förnumstige medborgaren. Flera filosofer – positivisten och empiristen Ernst Mach, empiriokriticisten Richard Avenarius och fiktionalisten Hans Vaihinger – kämpade med att förena tron på objektiv vetenskap med den kantianska uppfattningen att kunskap handlar om mentala (alltså subjektiva) representationer och symboler.[185]

Inom det religionshistoriska ämnet förflyttades snabbt fokus från de gamla antika myterna, med deras förbindelser med skönlitteratur och vetenskapliga förklarande berättelser, till ”primitiva” folks riter.[186] Men riterna visade sig inte bara vara grundläggande för det religiösa livet hos ”primitiva” folk i Afrika, Amerika, Asien och Australien. Även det religiösa livet hos de högtstående hellenerna (Frazer och de så kallade Cambridge-ritualisterna Jane Ellen Harrison, F.M. Cornford, Gilbert Murray), de djupsinniga indierna (Sylvain Lévi, Leopold von Schroeder), de föredömliga germanerna (Wilhelm Mannhardt och österrikiska folklorister som Otto Höfler, Lily Weiser-Aall, Richard Wolfram) och till och med hos de bibliska hebréerna (William Robertson Smith) sades kretsa runt dunkla kulter.

Tidens mest geniala tänkare förmådde, enligt Hughes, att förena vändningen mot de exceptionella erfarenheterna bortom subjektets kontroll, där nyromantiska och religiösa sensibiliteter var signifikanta, med en kvardröjande tillit till förnuft och vetenskap.[187] Medan mindre betydelsefulla tänkare, återigen enligt Hughes mening, såsom Durkheim, Pareto, Bergson, Sorel och Jung helt försjönk i nyromantisk och vitalistisk irrationalism, lyckades Freud, Max Weber och Benedetto Croce gör något fruktbart av den nya tidsandan. Men med evolutionismen som tidens övergripande, prestigefyllda paradigm tippade trots det hela tidens intellektuella kultur mot antiintellektualism: människorna är och förblir offer för djuriska och dunkla drivkrafter. De är irrande stäppvargar vars enda tröst är snabbt övergående eskapistiska upplevelser.

Tjugo miljoner döda

Ryska revolutionen anno 1905 blev den första påtagliga revolutionära händelsen i Europa sedan Pariskommunen 1871. Händelsen fick mången socialdemokratisk politiker, vilka nu hade en framskjuten plats i det politiska livet i flera av Europas största länder, att sätta i halsen. Den militanta retorik som för många av dem med tiden, åldern och de parlamentariska framgångarna hade förvandlats till rätt tomma fraser framstod nu som en uppsättning explosiva paroller med potentiellt riskabla konsekvenser. Åtskillnaden i Frankrike mellan stat och kyrka samma år var en annan händelse som gav starka efterskalv inom politiken.

När det under de första åren av 1910-talet stod klart för de flesta att ett omfattande krig stod för dörren, insåg de största andarna inom arbetarrörelsen (däribland Jaurès, Liebknecht, Luxemburg, Bernstein,

Vandervelde, Gramsci, Ramsay MacDonald och Keir Hardie) att den internationalistiska socialismen hade blivit ett fiasko: när man skulle upp till bevis betydde socialdemokratins förbrödrande eder *nada*.[188] Inte ens det mäktiga tyska partiet, som genomlevt förbudet mot socialistisk agitation i Tyska riket och som nyss hade räknat Engels bland sina supportrar, klarade av att hålla krigshetsen stången. Bara enstaka nationella partier, det italienska och det serbiska, höll kvar vid pacifismen och det mellanfolkliga broderskapet. De övriga av Europas socialdemokratiska partier inordnade sig i leden bakom de monarker, officerare, industrimän och präster som förkunnade krigets ära och nödvändighet.

Så kom kriget. Med miljontals döda unga män. Dödade av miljontals andra unga män. Efter ett par års strider, med skyttegravar och senapsgas som metonymiska minnesmärken, slokade krigsentusiasmen. När kejsar Vilhelm II:s armé vann framgångar på östfronten mot bryllingen tsar Nikolaj II:s styrkor blev krigströttheten, liksom hungern och den allmänna misären, epidemisk i Ryssland. Efter protester, uppror och slutligen tsarens abdikation i mars 1917 – 125 år efter att Ludvig XVI av Frankrike blev ”medborgare Capet” – kunde därför militanta vänstersocialdemokrater, ”bolsjevikerna”, genomföra en populär statskupp. Fredsfördrag med Tyskland undertecknades och ryska revolutionen inleddes. Några år senare tvingades härskarna i Tyskland, Österrike–Ungern, Italien och Osmanska riket till liknande förödmjukande handlingar som tsaren.

Under de följande två åren – i spåren av det djupa främlingskapet många människor kände inför den elit och det samhällssystem som inte bara hade möjliggjort världskrigets humanitära katastrofer, utan som till råga på allt hade lovprisat slakten av unga män – följde socialistiska uppror i flera orter runt om i Europa, bland annat i Berlin, München och Budapest.[189] Dessa uppror slogs emellertid ned, i Tyskland av enheter bestående av veteraner från världskriget vilka tog order från en socialdemokratisk regering. I och med det klövs definitivt den dominerande socialistiska arbetarrörelsen i en socialdemokratisk och en kommunistisk del. Endast i undantagsfall, särskilt i det snöpta Österrike, lyckades man i stort sett hålla samman rörelsen.

För många av socialdemokratins anhängare föreföll revolutionens väg vara enda sättet att undkomma ett ruttnande samhälles dödsgrepp, enda sättet att få inte bara gamla lata, uppblåsta och parasitära aristokrater att försvinna, utan också enda sättet att få utsugande fabrikörer, spekulerande börshajar och småsinta borgare att för evigt stanna kvar i det som Marx

benämnde ”mänsklighetens förhistoria”. Dessa socialdemokrater kallades alltså snart för ”kommunister”. Under 1870–90-talet hade ”kommunist” blivit så starkt förknippat med våldshandlingar att det mer eller mindre hade försvunnit, men efter ryska revolutionen kom det sålunda till heders igen som ett tecken på att Marx och Engels kamp och organisationer nu fått en ny värdig arvtagare.

Flertalet socialdemokrater såg likväl med skepsis på utvecklingen i det erkänt efterblivna Ryssland. Under några år hade socialdemokraterna och kommunisterna i Tyskland stöd av sammanlagt runt 40 procent av väljarna (30 respektive 11 procent i valet 1928, 25 respektive 13 procent 1930). Situationen var liknande i jämförbara europeiska länder. I Förenta staterna hade däremot socialismen stora svårigheter. Lokomotiveldaren Eugene Debs från Amerikanska socialistpartiet fick 3,4 procent i presidentvalet 1920. Det var en nedgång från toppresultatet före kriget 1912 då Debs fick 6 procent. I efterföljande val vann inga renodlade socialistpartier framgångar. Och så har det förblivit i över hundra år.

En förklaring till nedgången i Förenta staterna är att många socialister av pacifistiska skäl motsatte sig deltagandet i första världskriget, liksom de senare har gjort med landets efterkommande krig under nittonhundra- och tjugohundratalen. Därmed har de hårda anklagelserna om antiamerikanism haglat tätt. Den så kallade spionerilagen från 1917 tillät till och med att socialister fängslades för pacifistisk propaganda och följden blev att många individer och grupper bröts ner. En annan förklaring till tillbakagången var de amerikanska kapitalisternas och statens allomfattande förföljelse av socialister, inte minst av anarkister och syndikalister. Namnen Joe Hill och Sacco och Vanzetti minner ännu om det antisocialistiska våldet.

Världskriget blev för stora delar av befolkningen ett ”etiskt-kulturellt trauma”.[190] Mentaliteter och sensibiliteter, idéer och ideal, transformerades. Unga människor började känna, drömma och tänka på ett nytt sätt. Hendrik de Man vittnar 1928 om att en ”själslig avgrund gapar mellan förkrigs- och efterkrigsgenerationen!”[191] Före 1914 hade det existerat en tämligen allomfattande konsensus om vad som är modernt och progressivt. Efter kriget rådde förvirring och undergångsstämning.

Men det skedde också förändringar som för en del tycktes peka framåt. Det gällde inte minst hur kriget kom att bidra till kvinnoemancipationen. Rösträtten och att få bära bekvämare kläder, cykla och utöva idrott blev nya möjligheter. Tänk bara att få säga ”byxor” när man menar byxor, istället för eufemismen ”benkläder”.[192]

Något av den frimodighet som en del kvinnor började erövra och utöva, vann också ungdomen. Den generation som hade manövrerat mänskligheten mot avgrunden hade beteenden och manér som bara var värda förakt. "Kamratskap" blev ett ord inte bara för en social attityd hos personer av samma kön, utan började så sakteligen också täcka in en sund relation mellan personer av olika kön.[193] Det nya friare sexuallivet blev av avgörande betydelse för många ungdomar, framförallt i storstäderna. Liksom med kvinnoemancipationen gick socialdemokratiska, kommunistiska och anarkosyndikalistiska grupper i spetsen för den nya moderna kulturen.

Under mellankrigstiden hade idén att socialismen skulle uppstå ur byggandet av ett perfekt litet drömsamhälle varit obsolet länge, åtminstone bland de flesta socialister; hos grupper som stod livsreformrörelsen och de nyreligiösa nära levde den vidare till slutet av 1970-talet ("hippiekollektiv"). De flesta socialister ansåg nu att framtidens samhälle låg i linje med den långt gångna industrialiseringen av jordbruket och verkstäderna och med masskommunikationen. Flygplanet, byggt av härdat metall utifrån genialisk ingenjörskonst, besegrande sylfernas element och det med en hänförande fart, blev den främsta symbolen för den ofrånkomliga – och ofta välkomna – framtiden. Om socialismen skulle bli framgångsrik så var det detta som måste erövras och förändras.

Följaktligen tappade mer romantisk socialism, såsom kristen socialism, anarkism och gillesocialism, mark inom arbetarrörelsen. Den redan dominerande marxismen stärkte ytterligare sin ställning som socialismens ortodoxa lära. Efter första världskriget har det varit tunnsått med betydande intellektuella socialister som inte har varit marxister, även om en och annan har dykt upp (däribland Daniel Guérin, Cornelius Castoriadis och Noam Chomsky).

Antiidealismens filosofer: Nietzsche och Stirner

"1890-talets tänkare" hade börjat tvivla på rationalitetens överlägsna ställning och autonomi, men de bästa av dem (enligt Hughes) sökte alltjämt att finna ett högre förnuft som kunde inkapsla, förstå och oskadliggöra det djuriska, primitiva och barbariska. Efter världskriget syntes detta naivt och löjligt. Unga intellektuella ("1905 års generation", med Hughes term) försvor sig åt vitalismen: vilja, kraft, spontanitet och livsrus, men också dyrkan av genier och starka män, av ledare.[194] En sedan *fin de siècle* kvardröjande pessimism får alltmer formen av en föraning om en kommande apokalyps. Den kan vara av ondo eller av godo beroende av hur manligt

man möter den och hur beslutsamt man agerar. Den kan bli *Västerlandets undergång* (Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918–22; på svenska 1996–97), men den kan också bli renande. En ny start för ett nytt folk, en ny ras, en ny människa, en övermänniska.

Om Wagner skrev soundtracket till *fin de siècle*-kulturen kom hans övergående beundrare Friedrich Nietzsche (1844–1900) att utgöra mellankrigstidens idiom. Detta idiom kretsade runt idealismens filosofiska och etiska misslyckande. Och därmed runt de grundläggande defekterna med politisk utopism. Nietzsches poäng i *Till moralens genealogi* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887; på svenska 1905) är bland annat att uppställandet av olika ideal för det rätta och goda livet springer ur olika grundläggande, instinktiva livshållningar, snarare än ur rationell reflektion.[195] Etik handlar med andra ord om livs- och viljeimpulser och mental disposition, inte om filosofi och pedagogik.

Nietzsches radikala hållning i frågan om etik var förmodligen inspirerad av Max Stirner (1806–56), en av Marx och Engels kompisar.[196] Om Stirner idag är ihågkommen är det som grundare av individualanarkismen (en ism som jag skulle vilja påstå aldrig har existerat, men det är en annan femma). Liksom hela sin generation fängslades Stirner av Feuerbachs tänkande. Han blev emellertid inte övertygad om att lösningen på den projektionsalienation som Feuerbach hade avslöjat, nämligen skapandet av en humanitetsreligion där den lyckliga Mänskligheten intar den torterade orientalens plats, var rimlig.

I *Der Einzige und sein Eigenthum* (1844) vänder faktiskt Stirner Feuerbachs analys mot honom själv. Hävdar inte Feuerbach att han avskyr prisandet av Guds makt och härlighet eftersom det, enligt hans egen tolkning, nedvärderar det levda livet? Men är inte Feuerbachs ideala, i framtiden fulländade, Mänsklighet lika mycket en projektion som någonsin de kristnas gudsbilder? Om religiösa ideal är projektioner som genom att förlägga förverkligandet av dem till en annan rumsdimension (himmelriket) alienerar människorna från potentialer som egentligen skulle kunna realiseras här och nu, gäller då inte detsamma för synsätt som placerar fulländandet i en annan tid (utopin)?

Är inte sanningen den, resonerar Stirner som här alltså föregriper Nietzsches tänkande, att all sorts idealism alienerar? Alla ideal skapar ju ofrånkomligen ett avstånd mellan den konkreta, levande individen och de närmast ouppnåeliga idealen och utopierna. Stirners lösning blev – också i detta en proto-Nietzsche – att försvara en instinktiv egoism, en genuin ”egenhet”,

där individen är befriad från abstrakta idéer om det Rätta och Goda. (En tanke besläktad med 1970-talets vänstersnack om att man bara blir fri om man dödar ”snuten inom sig”, men då var idén dessutom spetsad med radikala tolkningar av psykoanalysen som en strid mot överjaget.)

Marx och Engels tycks ha tagit intryck av *Der Einzige und sein Eigenthum*, även om de i *Den tyska ideologin* (1845–46, publicerad 1932), friskt kritiserar Stirners argument.[197] I olika texter repriserar de nämligen Stirners kritik att Feuerbachs tal om den eviga Mänskligheten innebär ett ofrivilligt och olyckligt fortsättande av ”världens fördubbling”, ett slags vidareutveckling av platonskt färgad kristendom.[198] ”På naturens område är han materialist, men på området för det mänskliga [idealist]”, skriver Engels kritiskt i *Ludwig Feuerbach och den klassiska tyska filosofins slut* (1886).[199] En annan formulering i samma verk handlar om att Feuerbach är ”materialist nertill” men ”idealist upptill”.[200] I båda fallen menar Engels att vad gällde det kroppsliga och könsliga var Feuerbach materialist, realist kanske, fourierian måhända, men att han ändock förblev bunden av en platonsk idé om Mänskligheten.

Det finns skäl att tro att Marx och Engels utveckling mot samhällsvetenskapliga studier med allt mindre explicit uttryckta samhällsdrömmar delvis berodde på Stirners kritik av idealismen. Avståndstagandet från ädla ideal, eller i alla fall skepsis gentemot ett alltför högstämt tal om upphöjda eviga ideal, har sedan dess varit vanlig bland marxister.

Marx och Engels materialism innebar ett brott mot den första generationens socialister. Utopisterna hade drömt och livfullt planerat. De hade vädjat till förnuft och till mecenater. De hade prisat ”universell kärlek”. Med Marx och Engels vid rodret skulle man istället nyktert förklara utvecklingslinjerna, lägga upp en taktik, agera kyligt och låta det politiska programmet uppstå spontant ur arbetarnas intressen. Hånas skulle utopisten, ”profeten som far från land till land med ett recept i sin ficka på hur man gör en himmel av jorden”.[201]

Redan i marxismens upprinnelse finner vi alltså en inneboende antiidealism. Under flera årtionden balanseras den av läsandet av bland andra Cabets och Bellamys utopiska romaner, av kristen och religiös socialism och av wagneriansk socialistisk livsreformrörelse. Men i och med sekelskiftets mentala omsvängningar kantrar rörelsen mot den antiidealistiska och antiutopiska sidan. Med Nietzsches fraser som banderoller över ofredens fält, upprorets boulevarder och desillusionens dimmor vann den materialistiska, naturalistiska och realistiska tendensen ytterligare mark.

Noga taget gör ju också den historiematerialistiska determinismen utopiska drömmerier, spekulationer och visioner överflödiga. Distansen till den utopiska mentaliteten blir tydlig i den ledande tyska ideologen Eduard Bernsteins bevingade sats från 1899 om att ”socialismens slutmål, för mig saknar betydelse, under det rörelsen betyder allt”.[202] Med detta tillkännagivande tycks Bernstein deklarera att socialister inte ska gå omkring och drömma om himlen på jorden, utan istället bör ägna sig åt att ställa upp mål som är rimliga att nå och så, sakta och säkert, med historiens vind i seglen, röra sig framåt.[203]

Ett par årtionden efter att Bernstein kungjort att ”rörelsen är allt” förklarar en annan ledande socialdemokratisk ideolog att ”nutidsmålet”, inte ”framtidsmålet”, är det enda väsentliga.[204] Författaren, Hendrik de Man, förtydligar: ”socialismen betyder de levande nutidsmänniskornas nutidslycka, eller också betyder den inget alls.”[205] Och han understryker: ”Jag är socialist, icke emedan jag tror på den socialistiska framtidsbildens överlägsenhet över alla andra ideal, utan emedan jag har den övertygelsen, att det socialistiska motivet alstrar bättre och lyckligare människor.”[206]

Övergången från idealism och rationalism till vitalism drabbade också etiken.[207] För Schopenhauers entusiastiska tyska läsare under 1870- och 80-talen, liksom för esteticisten Walter Paters engelska motsvarigheter vid samma tid, framstod, hur olika dessa båda kulturfilosofer än var sinsemellan, det sköna, icke det rätta, som den vägledande stjärnan. Till och med Sovjetunionens förste folkkommissarie (minister) för utbildnings- och kulturdepartementet, Anatolij Lunatjarskij, hävdade att estetiken ligger till grund för etiken (se s. 496–500). Det var skönandarnas hållning. Socialdarwinistiskt färgade forskare och filosofer började å sin sida att utforska möjligheten att moraliska ståndpunkter inte alls var gudomliga budord eller filosofiskt välmotiverade principer, utan något som liksom allt annat var en del av evolutionen. Moralen tjänade, eller borde tjäna, överlevandet och utvecklingen. Överlevandet och utvecklingen av vad? Kanske av mänskligheten, kanske av mänsklighetens mest utvecklade segment, den vita rasen.

Efter första världskriget, då moralen verkligen visat sig verkningslös eller rutten, blev blicken på etiken alltmer cynisk. I *Socialismens idé* (*Die sozialistische Idee*, 1933; på svenska samma år) påstår de Man att ordet ”ideal” har fått ett löjets skimmer över sig sedan slagen vid Verdun och Somme.[208] Under mellankrigstiden uppfattar socialister ofta ordet som

något som betyder ”huvudlöst” och ”naivt”. de Man och hans partikamrater har nu insett att socialismens ideal inte alls är något slags platonska *eidos* svävande högt över det jordiska. Nej, de idéer som vägleder socialisterna är de som har uppkommit ”ur sammanstötningen mellan ting och människa”.[209] Det är sannerligen något helt annat än idealism vilket med Nietzsches ord innebär:

> Var och en som bekänner sig till kulturen, erkänner samtidigt: ”Jag ser något högre och mer mänskligt över mig än jag själv är, må alla hjälpa mig att nå fram till det, liksom jag vill hjälpa var och en som känner samma sak och som lider under samma ok, så att därmed äntligen den människa uppstår, som känner sig komplett och gränslös i sin förmåga till kunskap och kärlek, till att se och handla, och som i hela sitt väsen stämmer överens med naturen som domare och värderare av tingen.”[210]

Inom socialdarwinismen hade man tidigare kunnat hävda att det faktiskt förekom en evolution också på moralens område. Det handlade om en resa från primitiv egoism till progressiv altruism. Det var en ståndpunkt som låg i linje med saintsimonisternas och positivisternas tankar – faktiskt var det Comte som myntade ”altruism”. Men enligt Nietzsches förkunnelse var detta synsätt klemigt falskt. Det var ett synsätt som han betecknade som ”anglo-änglalik affärsmannadöme à la Spencer”.[211] Prisandet av de skötsamma och godhjärtade är bara ett slags kosmetika som svaga grupper använder för att tämja och hämma den sanna eliten. Det enda som existerar är enligt Nietzsche en rå, djurisk vilja framåt: de som är svaga försöker att listigt manipulera de starka med förmaningar och vädjanden; de starka bör kasta den moraliska ballasten överbord och likt luftballonger stiga mot stjärnorna. Så kommer Nietzsches berömda övermänniska att vecklas ut.

När humanisten Johan Huizinga 1935 ser tillbaka kan han konstatera: ”Genomsnittsdåren från ’fin du siècle’ talade om ’övermänniskan’, som om det hade varit hans egen storebror.”[212]

Modernitet, socialism och nietzscheansk livsreligion

Modernitetens värde

Jean-Jacques Rousseau tillskrivs ibland stridsropet ”Tillbaka till naturen!” Det är emellertid välkänt att han var övertygad om att ett tillbakavändande till naturtillståndet inte längre var möjligt. Istället tjänar bilden av ett relativt paradisiskt naturtillstånd som en påminnelse om vad som har gått fel och förlorats i och med civilisationen. Ty om vi vet vad vi vunnit med den historiska utvecklingen – och om vi vet till vilket pris det har skett – kan vi åtminstone skapa oss en uppfattning om vilka framtida utvecklingslinjer vi bör undvika och vilka vi bör främja.

De i modern tid som verkligen har ansett att vi både kan och bör återvända till ett naturtillstånd har förmodligen varit få, Henry David Thoreau, författare till *Walden* (1854; på svenska 1924), Tahiti-målaren Paul Gauguin och några till. Det faktum att de tvättäkta primitivisterna bara har varit ett fåtal hindrar inte en pastoral underströmning från att ibland komma till ytan i socialismens kulturhistoria. I Lyon 1836 kunde ett gäng socialister döpa sin kampförening till Blomsterföreningen och ge alla medlemmar som arla morgon träffades i lönndom ute i en vacker skog ett hemligt blomsternamn.[213] Den ökände revolutionsmannen Louis Auguste Blanqui instiftade året därpå klubben Årstidernas sällskap. Svanens sällskap startades av revolutionärer i Schweiz.[214] Illuminatorden funderade först på att kalla sig för Bina.[215] Vete tusan om dagens konspirationsteorier om Illuminatorden hade surrat lika intensiv om sällskapet hade hetat Bina.

Andra socialister har drömt om att backa historien men inte hela vägen tillbaka till naturtillståndet. Många har velat till antiken: till filosofins, demokratins och skulpturernas Aten; till det jämlika, kamratliga och manliga Sparta; till republikens, militarismens och ingenjörskonstens Rom; eller till det gåtfulla och symbolmättade Egypten. Bonderomantiken – och då föreställer man sig mindre sällan samtida, i värsta fall semi-industrialiserade bönder, utan gamla präktiga odalbönder – har också haft sina anhängare. En anarkist som Lev Tolstoj sjöng runt förra sekelskiftet med stor framgång allmogens visa. Historiker tolkar nästan alltid de insamlingar av bondestammens sagor och sägner som i bröderna Grimms efterföljd genomfördes i många länder som ett nationalistiskt projekt, men det existerade också ett socialistiskt engagemang för gammal bondekultur.[216]

Även om vi bör akta oss för att hemfalla åt en vulgär determinism där modernitet och kapitalism är ödesbestämda evolutioner som sker utan

några individers önskningar om att förverkliga dem, kan vi knappast förneka att alla dessa drömmar om att undkomma moderniteten och kapitalismen har en air av eskapism över sig. Denna eskapistiska ådra har funnits i den socialistiska kulturen, men har aldrig dominerat den socialistiska inbillningsförmågan. Faktum är att socialismen har rymt en eskapistisk längtan efter svunna tider *och* ett rätt okritiskt omfamnande av allt nytt och modernt: Kom ånglok! Kom flygplan! Kom rymdhissar!

I allmänhet har dock förmodligen de flesta socialister intagit en mellanposition mellan dessa ytterligheter.[217] Inte minst marxister brukar klappa sig på huvudet för att hysa en sansad och omdömesgill syn på det moderna samhällets nyheter och på deras eventuella potentialer för att befria människan. Denna mellanposition brukar medföra att den historiska förändringen från urkommunism (barbari) till kapitalism (civilisation) uppfattas som oundviklig. Djupast sett har historien, trots allt lidande under årtusenden av klassamhällen, varit av godo.

Men – och det är helt avgörande – vi har ännu inte nått vägs ände. Förändringens vindilar smeker kinderna. Med kraftansträngningar och genom argumentation, agitation, politiska beslut och kanske våldsdåd kan vi undvika att samhällen präglade av utsugning, orättvisor och miljökatastrof består och historien kan istället sluta i den bästa av världar. Befolkningens plågor genom århundraden, ja årtusenden, ska då visa sig inte ha varit förgäves. Historiens försoning.

Kulturpolitik och nietzscheanism

Om nu någon hade tvivlat visade världskriget med önskvärd tydlighet att imperialism, chauvinism och militarism är förödande krafter. Det fanns de på vänsterkanten som konkluderade att den humanistiska traditionen måste stärkas. Humanismen måste upphöjas till en internationellt övergripande ideologi. Nationernas förbund 1920 var ett försök på den vägen, skapad av breda politiska krafter.

Andra socialister drog slutsatsen att det enda som kunde förhindra nya krig mellan de stora imperialistiska och kapitalistiska staterna från att bryta ut var att proletariatet revolterar. Proletariatet intar enligt socialistisk ideologi en nyckelposition i den kapitalistiska världen genom sitt produktiva arbete och sin identitet som ett kollektiv av mänskliga varor som säljer sig på en arbetsmarknad. Den kan därmed bli en frälsande klass.

Slutligen fanns det de som ansåg att det hela handlade om ett slags kulturkamp där socialisterna måste hitta rätt i striderna mellan bland annat

anglosaxisk liberaldemokratisk öppenhet versus kontinental auktoritär kollektivism; fransk förfinad civilisation versus germansk och slavisk äkthet; centraleuropeisk Kultur med stort k versus kommersiell ”negerkultur” och så vidare. Enligt dessa socialister behövde rörelsen alltså en ny kulturpolitik.

Den dominerande kulturpolitiken under mellankrigstiden inom socialdemokratin blev att stärka den enande och kollektiva andan. Det handlade om att med hjälp av bland annat teater, litteratur och idrott konsolidera rörelsen. Under samma tid blev den kommunistiska kulturpolitiken alltmer oförsonligt aggressiv. Hake talar om skillnaden mellan en *Gemeinschaftkultur* och en *Kampfkultur* inom den breda tyska vänstern.[218] I ingetdera fallet är måhända politikerna överdrivet intresserade av kulturens existentiella eller metafysiska dimensioner; de filosofiska idéerna hos en Dietzgen eller en Bax var knappast väsentliga. Istället var det tidens nietzscheanism som utgjorde underlag, lånade attityder och erbjöd nyckelbegrepp.

Men har Nietzsche verkligen något med socialism att göra? Nietzsche har som bekant fått bära filosofihundhuvudet för nazismens framväxt. Och inte utan goda skäl: spyr man galla över massan, över den mediokre, över den medlidsamme samt hyllar styrka, autonomi, extas, *amor fati* och övermänniskan, ylar filosofihunden onekligen med vargarna.[219]

Runt sekelskiftet tog det konstnärliga avantgardet upp de emancipatoriska och självförverkligande sidorna av Nietzsches budskap, men som vi sett tjusades också socialdemokrater av Nietzsche. För de österrikiska marxisterna var det främst ”Schopenhauer såsom uppfostrare” (”Schopenhauer als Erzieher”, 1874; på svenska 1925), med dess hängivenhet över vad en ny kultur skulle kunna innebära för människosläktets fullkomnande, som fascinerade.[220] Den marxistiska traditionen saknade i stort riktlinjer vad gällde estetik, konst och kultur, liksom för närliggande ämnen som etik och psykologi. Den nietzscheanska livsbejakelsen aktualiserade denna brist och erbjöd ett löfte om att fylla den med nyskapande idéer och ideal. Hjalmar Branting, som 1920 blev Sveriges första socialdemokratiska statsminister, skriver 1904 angående Nietzsche:

> Den ekonomiska kampen är ju blott medlet, den väg på hvilken skall skapas förutsättningarna för frigörelsen, målet är ytterst en frigjord mänsklighet af utvecklade, självständiga personligheter. Men detta mål är otänkbart utan en social jordmån, som ger näring, ljus och luft åt alla de goda frön, hvilka under nuvarande samhällsförhållanden trampas ned och gå under. Då Nietzsche pekade framåt mot en hednisk värld, där människorna, fria från all skygg fruktan, kunde djärft sträcka ut sina lemmar och utveckla sina anlag, där de bästa verkligen kunde få förblifva de

> bästa, så var hans ideal, fastän nådt på olika vägar, verkligen icke mycket skiljaktigt från det, som föresväfvar de längst framskridna inom den socialdemokratiska arbetarrörelsen.[221]

Det humanistiska arvet existerade visserligen fortfarande. Men parallellt med att vitalistisk nietzscheanism väckte nyfikenhet, tonade humanismen bort. Den var välförsedd vad gällde det som brukar kallas djupa böcker och djupa målningar, och därmed rikt på livsåskådning och kanske på visdom, men de var av en idealistisk, intellektuell och hämmande art som inte längre kändes trovärdig eller äkta. Mer spännande då övermänniskan!

Det som hos Nietzsche är en konstnärsromantisk idé om den självförverkligande individen omformulerades nu till kulturpolitik: socialismen är det som kommer att medföra uppkomsten av en ny människa – en människa som verkligen älskar och vederkvicker livet självt. Redan Bakunin utropade ”livets revolt mot vetenskapen”, men det är först med Nietzsches moderna satyrer och menader som allt – tron, vetandet, konsten och politiken – står i livets tjänst.[222]

I *The Nietzsche legacy in Germany, 1890–1990* (1992) har idé- och kulturhistorikern Steven Aschheim gett många exempel på ”nietzscheansk socialism” i Tyskland.[223] Där finns till exempel den feministiska socialdemokraten Lily Braun, som ett tag ingick i kretsen runt Victor Adler.[224] Hon efterfrågade en nietzscheansk ”livsreligion” som kunde förinta kristendomen och vari man skulle dyrka det ”kreativa eviga livet”.[225] Men den nietzscheanska mentaliteten spred sig inte bara till Tysklands socialister. Den var transnationell.

I England tog den hyllade författaren och socialisten George Bernard Shaw upp wagnerianska och nietzscheanska motiv i pjäserna *Mannen och hans överman* (*Man and superman*, 1903; på svenska 1959) och *Major Barbara* (1907; även den på svenska 1959). I Sverige slår 1919 den svenske socialdemokraten Ernst Wigforss fast: ”Livet går alltid först.”[226] I Sovjetunionen ger poeten Vladimir Majakovskij full hals och vrålar om ”Kamrat Liv”.[227] I nästa kapitel ska vi se närmare på denna ”nietzscheanska marxism” i Ryssland och Sovjetunionen.[228] Inom anarkismen, en riktning som alltid har hyllat individens rätt till självförverkligande och sålunda har passat som hand i handske för många konstnärer, fick Nietzsche stort genomslag. Så sålde till exempel den berömda amerikanska anarkisten Emma Goldman hans verk genom sin tidskrift *Mother Earth* (1906–1917).[229] Jag tänkte avsluta detta kapitel med att titta lite närmare på en annan nietzscheansk anarkist: tysken Gustav Landauer.



Människan är skapelsens krona. Ovan: Förslag till utformning av Sovjeternas palats i Moskva med Lenin på toppen.



Den sovjetiska paviljongen vid världsutställningen i New York 1939 med en arbetare som håller i en röd stjärna på toppen.

Socialistisk immanensmystik: Gustav Landauer

Under nittonhundratalets första år var Gustav Landauer (1870–1919) aktiv i ett av Berlins kollektiv.[230] Det kallades tidstypiskt Den nya gemenskapen (Die neue Gemeinschaft) och var ett slags nordeuropeiskt Monte Verità. I religiöst avseende tenderade anhängarna av sådana livsreformgrupper att sympatisera med det som på tyska kallas den frireligiösa rörelsen (*die freireligiöse Bewegung*), det vill säga kristna, humanister och andra sökare som är upplysningsvänliga och moderna, men samtidigt vill vara öppna för livets stora mysterium. Denna inställning attraherade Landauer och han läste och översatte till tyska en rad tänkare som kombinerade radikalt och egensinnigt tänkande med existentiella eller andliga intressen: Walt Whitman, Rabindranath Tagore, Pjotr Kropotkin, Oscar Wilde och Mäster Eckehart. Bakom Landauers intressen fanns – förstås – också wagnerianismens romantik som en Morris-tapetserad fondvägg. Därtill Henrik Ibsens i samtiden hyllade realistiska dramer. Slutligen fanns givetvis även Nietzsche och hans *Sålunda talade Zarathustra* (*Also sprach Zarathustra*, 1883–85; på svenska 1897) i Landauers idévärld. Om det verket utbrister han: ”Här fanns lyrik, språklig färg och yppig bildrikedom, marschrytm och dans, hängivenhet och överdådigt slöseri; vällust och kval – och allt detta djuriskt vackra, brunstigt lockande var till för idéernas skull.”[231]

För en person som hade inmundigat en sådan andlig spis kunde inte gärna den socialistiska drömmen stanna vid att få något i magen. Den måste vara en större dröm. (Om man nu inte anser mätta barn i sängen på kvällen vara en lika stor dröm som någon annan.) Ett sant socialistiskt leverne innebär för Landauer ”ett mer själfullt, anderikt, innerligt liv”.[232] I *Aufruf zum Sozialismus* (1911) skriver han:

> Socialism är de enade människornas viljeyttring, vilka utifrån ett ideal ämnar skapa något nytt. [– – –] Socialism är inte en vetenskap, som en del tror […] Utan socialism är en konst. En ny konst som vill skapa från det levande.[233]

Socialism är inte politik i smal bemärkelse, inte kamp om regeringsmakten, utan ”en handlingens, livets och kärlekens religion”; ”socialism är en kulturrörelse, en kamp för att ge folket skönhet, storslagenhet och överflöd”, skriver Landauer och ekar förmodligen av Oscar Wildes unika, socialistiska esteticism.[234]

För Landauer rör alltså inte socialismen i första hand de yttre, socioekonomiska tillstånden. Han hävdar istället, skriver anarkistförfattaren

Augustin Souchy som var vän med Landauer: ”Socialism är liv, ett nytt liv, ett liv som måste läras i det inre, om det överhuvudtaget skall kunna bli verklighet i det yttre.”[235] Han önskade, förklarar Souchy året efter Landauers död, ”skapa möjlighet för människan att leva en guds värdiga liv.”[236]

En intensiv immanensmystik, om ordet är begripligt, genomsyrar verkligen Landauers sinne. I *Skepsis und Mystik* 1903 skriver han: ”Jag är världen, när jag är helt och hållet jag.”[237] Denna överspända individualitet – influerad av Max Stirner – parade han med en längtan efter kollektivism och folklighet, efter en organisk *Gemeinschaft*.[238] I *Die Revolution* (1907) sammanfattar han sitt credo. ”För att kunna skapa, för skapelseprocessen, behövs mer än bara förstånd och vilja, det är det jag påtalar genom hela denna bok: kraften finns i tillhörigheten till gemenskap, ande och kärlek.”[239]

Den anarkistiska traditionen som Landauer är en del av närs av en djupt liggande misstro mot all slags representation. Man förordar direktdemokrati och direkt aktion. Misstron har inte bara riktats mot idén att en enskild person kan representera ett kollektiv och att någon sålunda agerar i ens ställe. Den har också riktats mot ett av människans främsta verktyg: språket. För vad är väl ord om inte ljud som representerar föremål? 1848 skriver Pierre Joseph Proudhon:

> Jag frågar därför, likt Rousseau, om Folket har talat, hur kommer det sig att jag inte har hört något? […] Jag ber dig, förtälj: Var och när har du hört Folket? Med vilka munnar, på vilket språk uttrycker det sig? Hur går denna förbluffande uppenbarelse till? Vilka autentiska, avgörande exempel vill ni citera?[240]

Landauer är del av denna representationsskepsis (som vi numera är välbekanta med tack vare fransk postmodernism). Hans tänkande stod i detta avseende i skuld till en mindre känd gestalt, nämligen Fritz Mauthner (1849–1923). För att förstå denne författare, språkfilosof och skildrare av ateismens historia bör man – om man får tro Allan Janiks och Stephen Toulmins klassiska *Wittgensteins Wien* (*Wittgenstein's Vienna*, 1973; på svenska 1986) – begrunda den i kejsardömet Österrike–Ungern tillspetsade spänningen mellan det Sköna och det Sanna.[241] Denna spänning kunde leda till förkastandet av det Sanna för en betagenhet av symbolik, dekorationer och jugendslingor. Det valet hade sina offentligt-kejserliga företrädare, vilket syns i Wiens sirliga, bakelselika byggnader, men också sina bohemiskt-konstnärliga företrädare, symbolister och dekadenter. Men spänningen kunde också leda till förkastandet av det Sköna för logik, vetenskap och funktionalism. Det valet föll bland andra de berömda logiska

positivisterna i Wienkretsen på läppen. (Wittgensteins position är att ta det Sanna, logiken och vetenskapen, på allvar, men expediera dem snabbt för att kunna ägna sig åt det väsentliga, det Sköna, konsten och mystiken, *das Mystische, das Höhere*.)[242]

Mauthner tillhörde det första lägret. Påverkad av anarkismens misstänksamhet mot allsköns officiella representanter – furstar, parlamentariker, propagandautsagor – och omringad av dubbelmonarkins omoderna symbolvärld av kejsarkronor, lipizzanerhästar och lullull, kom han att lära att det konventionella språket skapar falska medvetanden och att förnuftet inte kan, vilket också Nietzsche understrukit, höja sig, utan sitter fast i språket. En generell ”logoskepticism” genomsyrar följaktligen Mauthners synsätt.[243] Till raden av fetischer som tillskrivs egen existens och kraft, men egentligen är mänskliga skapelser (Gud, staten, kapitalet), lägger så Mauthner och därefter Landauer språket. (I Sverige höll ungefär samtidigt medlemmar av den filosofiska Uppsalaskolan, med radikalen Axel Hägerström i spetsen, på att avslöja formler som ”Riket behöver” och ”Lagen kräver” som falska, mytologiserande representationer.)[244]

Som student till den positivistiske filosofen Ernst Mach trodde Mauthner att lösningen på att vi hålls fångna i språkets skenvärld – i dess propagandistiska effekter likväl som i dess vardagsmytologiserande drag – bara kan vara ett återvändande till den rena sinneserfarenheten, till upplevelsen. Först efter att människan har renat sig genom autentiska erfarenheter kan hon genom att i indisk-schopenhauersk tradition ”offra sitt ego” bli en individ som på riktigt kan ingå i äkta gemenskaper. Den djupa självkännedomen och det mystika uppgåendet är förutsättningen för att skapa äkta gemenskap. För Mauthners vän Landauer handlade mystiken inte, som i den traditionella mystiken, om ett uppgående i Gud, utan om att offra egot för ett uppgående i Folket. Den moderna människan måste enligt Landauer knyta an till anden (*der Geist*) som förbinder individen med individen, individen med kollektivet och individen med universum.[245] Även om Landauer på så sätt när föreställningen om ett slags symboliskt självmord, innebär det inte att han är på väg över Styx. Mystiken ska inte leda till reträtt från världen, till det själsligas eller det estetiskas vilsamma domäner. Nej, hans mystik är social och ska ge upphov till dådkraft.

Det är uppenbart att Landauers tänkande befinner sig lika långt från Andra internationalens marxism som Emil Noldes tungsinta, snart bortsmälta, expressionistiska ”Profeten” (1912) skiljer sig från Walter Cranes mytiska bevingade Marianne som välkomnar den nya gryningen med



Illustration av Walter Crane där en ängel med frygisk mössa blåser i trumpeten för att väcka människorna.



Emil Noldes ”Profeten” från 1912.

segerns trumpetsignal. I *Aufruf zum Sozialismus* framförs också mycket kritik av den ortodoxa marxismen. Landauer vänder sig bland annat mot inslagen av scientism, darwinism och historiedeterminism. Enligt honom är socialismen alltid möjlig när tillräckligt många önskar den; det är, förklarar Landauer romantiskt, ”det omöjliga och otroliga” som formar historien.[246] Han förkastar också annat som han förknippar med en marxistisk mentalitet, såsom centralism och storskalighet. Han konkluderar med de hårda orden att marxismen är ”vår tids pest och den socialistiska rörelsens förbannelse!”[247]

I förordet till 1919 års utgåva av *Aufruf zum Sozialismus* skriver Landauer:

> Vi måste leda mot socialism; hur skulle vi kunna leda på annat sätt än genom att föregå med gott exempel? Kaos är här; nya rörelser och konvulsioner antyder det; andarna vaknar; själarna tar sitt ansvar, händerna agerar; må återfödelsen komma ur revolutionen. Må – då det vi mest av allt behöver är nya, rena människor som reser sig ur det okända, ur mörkret, ur djupet – dessa förnyare, rengörare, räddare, inte fattas vårt folk. Må revolutionen leva länge och växa och under svåra, men underbara, år höja sig till nya nivåer. Må den nya, skapande ande som skapar nya förhållanden komma till folken genom deras uppgifter, genom de nya betingelserna, genom det urdjupt eviga och absoluta. Må ur revolutionen uppstå religion, en handlingens, livets, kärlekens religion som välsignar, förlöser, övervinner. Vad är livet? Vi dör snart, vi dör allihopa, vi lever inte alls. Ingenting lever förutom det som vi gör med oss själva, det som börjar med oss själva. Skapelsen lever; det skapade icke, bara skaparen. Ingenting lever förutom de ärliga händernas gärningar och de rena sanningsenliga andarnas välde.[248]

Tre månader efter att Landauer skrev dessa extatiska meningar utbröt den revolt som ledde till Bayerska rådsrepubliken. Landauer erhöll posten som kommissarie för ”folkupplysning”. Första beslutet blev att förbjuda aga i skolorna. Hyllningar av militären togs bort från läroanstalterna, liksom all religionsundervisning.[249] Någon ”kvinnornas kommunalisering” proklamerade Landauer dock inte, fast det ryktet florerade.

När bolsjevikerna i april 1919 fick makten över rådsrepubliken, vilken dittills hade styrts av vänstersocialdemokrater och anarkister, avsade sig Landauer uppdraget. Hans avgång hindrade inte den socialdemokratiska regeringens utbeordrade frikårssoldater från att, efter att ha krossat rådsrepubliken, fängsla, misshandla och slutligen skjuta den anarkistiske mystikern (”genom ryggen, så att hans hjärta slets ur kroppen och slungades bort på marken”).[250] Menige soldat Eugen Dingele som sköt honom dömdes till fem veckor på tukthuset. Närvarande officer, friherre Franz von Gagern, fick böter. Tidigare hade rådsrepublikens ledare, vänstersocialdemokraten

och författaren Kurt Eisner mördats av Anton von Arco auf Valley, som för dådet dömdes till fem års fängelse. Landauers nära vän och samarbetspartner i rådsrepubliken, dramatikern Erich Mühsam klarade sig fram till nazisternas koncentrationsläger där han 1934 misshandlades till döds, inte så mycket för sitt judiska påbrå, som för sin anarkokommunism. Dramatikern Ernst Toller, också en av skriftställarna i ledningen för rådsrepubliken, begick självmord 1939.

Den civilisationskritiska, nostalgiska och expressionistiska anarkism som var Landauers, fick sitt teoretiska uttryck och försvar i marxisten Ernst Blochs (1885–1977) verk *Geist der Utopie* (1918) och *Das Prinzip Hoffnung* (1938–1947).[251] Liksom Landauer befarade Bloch att den vanliga människans främlingskap för det kallt urbana och för maskinåldern inte skulle tas på allvar av en framtidsberusad socialdemokrati och kommunism. Om så skedde var risken stor att civilisationskritiken skulle förvandlas till en energikälla för fascismen. Istället för den högteknologiska storstads- och industriutopi som en del menade höll på att skapas i Sovjet och i de stora västeuropeiska länderna, sökte både anarkisten Landauer och marxisten Bloch efter vad skribenten Peter Zudeick kallar ”ett fördolt hem”.[252] Det är en socialism som sociologerna Michael Löwy och Robert Sayre beskriver som en idé om hur ”Utopia kommer att vara en romantisk plats, eller inte existera.”[253]

KAPITEL 7

Mytisk politik och kommunism: socialistreligion 1914–

Politiska strömningar i tiden

Nationell socialism

Runt sekelskiftet 1800/1900 hårdnade den nationalistiska och imperialistiska rivaliteten mellan Europas mäktiga nationalstater. Den internationalistiska glöden började falna hos de ledande socialdemokrater som nu fått sig ett visst inflytande i den nationella samhällstoppen. För de arbetare som hade blivit upplysta om sin nationella tillhörighet samtidigt som, enligt historikern Eric Hobsbawms framställning, de blev en del av den internationalistiska arbetarrörelsen, framstod alltmer den nationella identiteten som den mest grundläggande.[1] Mytologiserandet av gamla konflikter länder emellan och krigshetsande propaganda gjorde sitt.

De ledande socialdemokraterna motiverade ofta stödet till monarkernas och regeringarnas krigsförklaringar och krigföring med att arbetarrörelsens organisationer riskerade att slås sönder om de gick emot den patriotiska hänryckningen.[2] För att förhindra slitningar var det nödvändigt att aldrig framstå som en antitysk och profransk tysk socialist, som en antifransk och protysk fransk socialist och så vidare. Då de vanliga medlemmarna tenderade att känna sig mer befryndade med etniskt främmande arbetare än med den egna etniska eliten, var försvaret för internationalism och antimilitarism starkare bland de vanliga medlemmarna än bland partipamparna. Trots det utbröt aldrig några protester mot den militära mobiliseringen.

Socialisternas sätt att intellektuellt tackla vågen av känslofull nationalism varierade. Den socialdemokratiska ideologen Karl Kautsky menade att eftersom nationalism var en del av samhällets överbyggnad var den inget marxister behövde bry sig speciellt mycket om: den följde och avtog med utvecklingsskeenden i basen.[3] Hans franske motsvarighet Jules Guesde hävdade att i och med erövrandet av den allmänna rösträtten, vilken underkastar nationalstaten folkmakt, behöver nationalism egentligen inte vara något osunt. Jean Jaurès, Guesdes rival i tredje republiken, uttryckte en alltigenom välvillig uppfattning när han skrev: ”Man skulle nästan kunna säga: Lite internationalism tar en bort från fäderneslandet [*la patrie*]; mycket internationalism för en tillbaka. Lite patriotism tar en bort från internationalism, mycket patriotism för en tillbaka.”[4] Ett påstående som inte hindrade en nationalist från att 1914 skjuta ihjäl Jaurès när han som en av få socialdemokratiska ledare oförtröttat försökte förhindra kriget från att bryta ut.

I Tyska riket hyllade den ledande socialdemokraten Eduard Bernstein tysk kultur. Han önskade odla den tillsammans med fränderna i Österrike, men också sprida den till de slaviska folken och till världens alla primitiva vildar. Även britterna kunde behöva lite äkta högkultur istället för sin egen inhemska kälkborgerliga marknadscivilisation.[5]

I Österrike efter kriget funderade austromarxisterna Otto Bauer och Karl Renner på om inte den bästa grunden för en solid internationalism var något slags demokratisk, proletär form av etnonationalism där ett folk eller en nation definierades som en grupp sammanflätad av historia, kultur och språk i en ödesgemenskap.[6] Medan socialdemokrater i andra länder var måna om att hålla nationalstaten samman och därför oroades över separatistiska tendenser hos olika etniska grupper, såg austromarxisterna mer välvilligt på att socialdemokrater intog ledande positioner i kampen för etnisk, kulturell autonomi. Men även om de österrikiska socialdemokraterna både före och efter huset Habsburgs fall hade tydliga mångkulturella och kosmopolitiska sympatier, fanns även där, som vi berört tidigare, tyskchauvinistiska tendenser. Många drömde om ett samgående med det språkligt och kulturellt närbesläktade och högtstående Tyska riket. Ett sådant samgående skulle kunna hålla framryckningarna från kulturellt efterblivna slaviska folk (tjecker, serber, ryssar och så vidare) i schack. Dessa tyskchauvinistiska tendenser ledde redan 1911 till att tjeckerna bröt sig ur Österrikes socialdemokratiska parti och bildade ett självständigt parti. Motsvarande splittring skedde inom fackföreningsrörelsen, vilket

förmodligen var väl så allvarligt för den centraleuropeiska arbetarrörelsens styrka.

I och med grundandet av Sovjetunionen 1917 fick arbetarna dessutom ett eget fädernesland. Det rörde ytterligare till förhållandet mellan socialism och nationalism. Från den sovjetiska sidan lanserade man med tiden ”sovjetisk patriotism”. Till skillnad från ”borgerlig nationalism”, inklusive förstås rysk nationalism, stod inte denna patriotism i strid med proletär internationalism, hävdade de sovjetiska myndigheterna.[7] Den sovjetiska patriotismen låg i linje med Stalins deklaration 1924 om att våga tro på möjligheten att bygga socialismen i ”efterblivna” länder som Ryssland, Ukraina och Belarus – ”Socialism i ett land” – och inte invänta världsrevolutionen. Strax före och under andra världskriget blev den sovjetiska patriotismen – oavsett om man anser den vara essentiellt olik borgerlig nationalism eller ej – förstås än mer brännande.

Vad gällde synen på etniska minoriteter kom den sovjetiska linjen att i praktiken ligga nära austromarxisternas historieromantiska synsätt: ett folk eller en nation är en historisk kultursamfällighet, ett slags ödesgemenskap. Stalin, som stakade ut den ideologiska linjen när han 1913 bodde i Wien, sammanjämkade austromarxisternas idéer med Kautskys mer nyktra förhållningssätt som betonade vikten av framförallt språk, men också betydelsen av en gemensam ekonomi och ett territorium.[8] Det politiska resultatet av Stalins analys blev Sovjetunionens alla socialistiska rådsrepubliker för stora folkgrupper och autonoma socialistiska rådsrepubliker för mindre dito såsom basjkirer, tatarer och volgatyskar.

En del socialister fortsatte att fördöma alla former av nationalism till och med under chauvinismens klimax. Under första världskriget splittrades de socialdemokratiska partierna i många länder genom att antimilitaristiska och pacifistiska grupper bröt sig ut och skapade egna partier. Flera av de vänstersocialistiska partierna anslöt sig under 1920-talet till Tredje eller Kommunistiska internationalen, Komintern, och blev alltså till kommunistpartier. I den egenskapen fördömde de skarpt socialdemokraternas oförmåga att hedra det internationella broderskapets eder.

Men också bland de som stannade kvar i de socialdemokratiska partierna fanns det så klart de som avskydde allt vad nationalism och chauvinism hette. Med pennan i högsta hugg angrep under 1930-talet Hendrik de Man det faktum att folk har gjort ”en religion av patriotism”.[9] Nationalism är, menade han, ”intelligenshämmande” och framkallar ”enfaldigheter”.[10]

Han tolkar nationalismen som den nedtrycktes och alienerades ”andliga subalternitet”, vilken får en person att tänka att ”som handelsbiträde är jag visserligen ett ynkligt förtrampat kräk; men som medborgare i världens rikaste och mest framskridna land har jag mystisk andel i all den härlighet och all den kollektiva prestige som i hela världen symboliseras av nationens symboler.”[11]

På samma sätt är rasism enligt de Man en manöver vari den nedtryckte ”gör en kompensatorisk fetischism av sin egen färg”.[12] Belgaren summerar 1931 sin syn på dessa ”tillbakagångs- och förfallfenomen”[13] med orden: ”Jag tror ingenting i våra dagar är nödvändigare än modet att radikalt skilja sig från all nationalism, modet att på nytt åberopa de största européernas och världsmedborgarnas humanistiska, inte bara internationalistiska, utan kosmopolitiska tankevärld.”[14] Det är inte lätt att förstå hur mannen som skrev dessa ord kunde bli en quisling år 1940.

Konservatismens omvandling till fascism

Det tog konservatismen lång tid att konsolidera sig som en modern ideologi. Detta trots att Novalis, Maistre och andra tänkare hade börjat formulera en kontrarevolutionär diskurs redan i samband med den stora omvälvningen 1789, och trots att en gynnsam romantisk mentalitet genomsyrade många intellektuella miljöer under artonhundratalet. En genuint reaktionär konservatism – där man verkligen vill återvända till en tid då ett land och dess befolkning var i en furstes eller adelsmans privata ägo, liksom ett hushåll där hustru och barn var husbondens egendom – existerade förvisso under artonhundratalet. Men i och med att franska revolutionen sakta men säkert kom att uppfattas som en händelse man inte kunde förbigå eller bara hoppa över, började liberalismens och socialismens motståndare att söka efter en mer modern och initiativrik politik.

Om revolutionen hade fött en modern värld, som man alltså inte rakt av kunde strunta i för då blev man ofrånkomligen irrelevant och akterseglad, stod i princip tre möjligheter till buds: reaktionens män kunde liera sig med liberalerna, med socialisterna eller med nationalisterna. Om det förstnämnda alternativet föreföll minst lockande under det tidiga artonhundratalet – eftersom demokrati, republikanism, mänskliga och medborgerliga rättigheter, individualism och kapitalism var några av de största hoten mot den goda ordningen – har som bekant mixen av konservativa värderingar med liberala värderingar plus marknadsekonomi blivit det stora framgångsreceptet för många mäktiga partier efter andra världskriget. Inte bara

i Europa och Nordamerika, utan även i de flesta länder runt jorden. Vi kallar dessa partier borgerliga eller mittenhögerpartier.

Det andra alternativet innebar att konservatismen tog på sig ett socialt ansvar och började utarbeta ett socialkonservativt program. Ibland, som med de av Vatikanen uppmuntrade kristdemokratiska partierna, kom socialkonservatismen med religiösa förtecken, ibland, som i Bismarcks statskonst, utan. Periodvis har borgerliga mittenhögerpartier och socialkonservativa grupperingar varit helt sammanblandade, vid andra tillfällen, som under det tidiga tjugohundratalet, har de varit åtskilda i å ena sidan en ”liberal” eller ”liberalkonservativ” falang och å andra sidan en ”konservativ” eller ”extremhöger”-falang.

Det sista alternativet för konservatismen var att liera sig med nationalismen. Idag kan det tyckas självklart att konservativa grupper är nationellt sinnade, men när det handlar om, å ena sidan, en konservatism som är strikt hierarkisk, klerikal och bunden till gamla släkters ägande och anspråk och om, å andra sidan, en republikansk nationalism som är folklig och egalitär, är det inte alls självklart. Faktiskt började först under slutet av artonhundratalet en auktoritär och genuint reaktionär konservatism flirta med folklig nationalism. Med en dos paternalistisk socialkonservatism, det vill säga med omtanke om mindre lyckade men skötsamma medborgare, läggs så grunden till fascismen.[15]

Från att ha önskat pacificera folkmassan (vilket i realiteten är detsamma som arbetarklassen) övergår högern till att vilja elektrifiera den; istället för en mössan-i-hand-underdånighet, en svartskjorts- och handuppräckningsheroism.[16] Från socialdemokratin övertar man idén om att bygga motkulturella organisationer – scoutföreningar, bondegrupper, paramilitära förband, politiska fackföreningar, kvinnogrupper etcetera – och strategin att ”ornamentera” massorna.

I rak motsats till den äldre konservatism vars moral den till stora delar inkapslar och för vidare blir fascismen ungdomlig, frisk och äventyrlig. Fenomen som wagnerianism, Nietzsches övermänniskoideal, Paul de Lagardes germanska nationalism och Julius Langbehns succébok *Rembrandt als Erzieher* (1890, ”Rembrandt som uppfostrare”), den franska boulangismen, antidreyfusarderna, Charles Maurras aktivistiska monarkister i Action française och Georges Sorels irrationella syndikalism förebådar fascismens födelse. Det var fenomen som beredde marken för konservativ massmobilisering. Ofta rymde de inslag av modern rasvetenskap (Friedrich Blumenbach, Joseph Arthur de Gobineau) och antisemitism.

Men som bekant är det varken den tysk- eller den fransktalande världen som blir fascismens vagga. Det blir, som vi snart får anledning att återkomma till, Italien.

Fascismen har en paradoxal relation till ”idealism”. Den presenterar sig som oförställd och realistisk, i strid med falsk småborgerlig klemighet och missriktade humanitära insatser. I dess nationalsocialistiska form framstår den dessutom som baserad på klarsynt rasvetenskap där tillvaron är ett pågående raskrig. Emot idealism sålunda. Men å andra sidan är den motståndare till en historiematerialistisk syn på historien där hjältedåd förminskas och allt handlar om utvecklingen av spinning jenny; där aktivism och dådkraft försvinner bakom prognoser runt objektiva skeenden. Idealism sålunda. Nazisternas bokbål 1933 inleddes på det sättet med att den första härolden proklamerade:

> Mot klasskamp och materialism, för folkgemenskap och idealistisk livsföring! Jag överantvardar åt lågorna Marx och Kautskys skrifter.[17]

Ett med nationalismen nära sammanhängande visuellt fenomen var mellankrigstidens uniformsfetischism. Den paradoxala attityd av intensiv oro och instrumentell rationalitet som kännetecknar tider av ofred materialiserade sig under och efter första världskriget i bärandet av uniformen, ett smart klädesplagg som åskådliggör att man är plikttrogen och väl förberedd. Efter första världskrigets och ryska inbördeskrigets militära uniformer följde uniformer för statstjänstemän, ingenjörer och andra yrken. Hela samhället militariserades.

De politiska uniformerna dröjde inte länge. Martialiska inslag i den socialistiska kollektivismen hade förekommit tidigt – ja, franska revolutionens folkarmé och markisen av La Fayettes nationalgarde var ju redan de revolutionära kohorter – men det var med de italienska fascisterna som uniformerna på entledigade elitsoldater omvandlades till politiska symboler. Fascistiska grupper i andra länder, inklusive förstås de tyska nationalsocialisterna, följde de italienska ”svartskjortorna” med olika färgvarianter, men detsamma gjorde även de socialdemokratiska och kommunistiska paramilitära enheterna. I Tyskland var Järnfronten (Eiserne Front) respektive De röda frontkämparnas förbund (Roter Frontkämpferbund) uniformerade socialistiska frikårer. Uniformerna skulle utstråla manlig dådkraft och offervilja, till och med beredvillighet till det ultimata offret, döden, för kollektivet.





Överst: Två nazistiska valarbetare i uniform vid riksdagsvalet i Tyskland 1932. Efter dem står en man från det katolsk-demokratiska partiet, en socialdemokrat i uniformsliknande kläder, en kommunist med flera. Nedanför: Kommunistledaren Wilhelm Pieck håller tal vid invigningen av minnesmärket över Liebknecht och Luxemburg 1926 inför uniformerade kommunister.

I den självbiografiska romanen *Världen av i går* (*Die Welt von gestern*, 1942; på svenska 1943) skriver Stefan Zweig om hur ”rörande” det är att tänka tillbaka på en tid före kriget då man visade sin politiska hemvist med hjälp av blommor i knapphålet (röd nejlika för sossarna, vit för krist-sociala partiet och så vidare).[18] Nu, skriver Zweig, är det mest dolkar och dödskallar.

Fascismen är delvis en kopia av socialdemokratisk mobilisering, med massmöten, protester, hajker, kvinnoförbund och nya snygga symboler. Men med den avgörande skillnaden att innehållet inte är frihet, jämlikhet, jämställdhet och samfälldhet, utan nationalkonservatism, det vill säga tradition, auktoritet och hierarkisk ordning. Fascismen definieras inte av rasism eller statsfetischism, utan av dyrkan av hierarkier, menade bolsjeviken Nikolaj Bucharin, vilket är kommunismens motsats.[19] Ironiskt nog blir det under 1930-talet socialdemokrater och kommunister som kopierar fascismen genom att utveckla auktoritära, militaristiska och småborgerliga drag som skulle fått Fourier, Marx, Bakunin, Morris och de andra förelöparna att sätta i halsen.

Liberalismens öde

Under artonhundratalet gör liberalismen framsteg genom att bland annat få igenom grundlagsstadgade individuella rättigheter. Från slutet av artonhundratalet och framåt får den emellertid allt svårare att framstå som relevant och kraftfull. Det beror på att de nya massrörelserna, främst arbetarrörelsen, men också frikyrkorna, nykterhetsrörelsen, idrottsrörelsen, körsällskapen och hela baletten, växer fram och på att, tack vare farhågorna att ryska revolutionen kunde få vittomfattande spridning, allmän rösträtt senare införs. Dessa massfenomen underminerar en liberalism som tenderar att bli paternalistisk och som försvarar socioekonomiska omständigheter och utvecklingslinjer som arbetare och vanligt folk tror missgynnar dem. I de allmänna valen under mellankrigstiden har således de liberala partierna generellt svårt att få omfattande stöd, nästan oavsett vilket land vi talar om.

Det vore inte orimligt att tänka att tidens wagnerianska och vitalistiska föreställningar hade kunnat fusioneras med liberalismen och på så sätt göra den mer attraktiv i ett klimat av kamp, livsstegring och skådespel. Liberalismens individualism borde ju kunna paras med nietzscheanska *Übermensch*-fantasier (vilket ju sker senare i Ayn Rands författarskap). Under mellankrigstiden förhindrade emellertid tidens utbredda aversion





Överst: Fotografi av Dödens bataljon (El Batallón de la Muerte) eller Malatestas militärförband (Centuria Errico Malatesta) 1937, ett italienskt anarkistiskt milisförband som stred i spanska inbördeskriget och gjordes ned till sista man och kvinna. Uniformen skulle lätt kunna misstas för fascistisk, vilket säger något om mellankrigstidens militanta atmosfär. Nedanför: Bild av Otto Neurath från 1939 (jämför s. 307) som med hjälp av krigsdräkter visar den moderna globala likriktningen.

mot småborgerlig ängslighet och njutningslust, liksom förstås den stående kritiken av kapitalismen, att en liberal människo- och samhällssyn kom på fråga i vilken konstellation det än månde vara. Samtidigt är det inte bara kommunistisk polemik att hävda att socialdemokratin under perioden inkorporerade och förde vidare många grundläggande liberaldemokratiska hållningar: de facto bifall åt konstitutionella monarkier, stöd för ”civiliserande” imperialistisk politik samt försvar för en politik där kapitalismens avigsidor sakta men säkert tyglas med hjälp av parlamentarism och lagstiftning. Liberalismen som autonom politisk rörelse var svag, men de liberala idéerna hade alltså i realiteten en starkare ställning så länge de socialdemokratiska partierna stod starka. Under efterkrigstiden fortsatte denna utveckling: steg för steg ersatte socialdemokratin den utopiska drömmen om ett radikalt annorlunda samhälle och om födelsen av en ny människa med ett mer realistiskt (eller opportunistiskt) erkännande av fördelarna med ett ”fritt näringsliv” och av individen som en i grunden materialistisk, till och med hedonistisk, varelse och inte primärt en självuppoffrande heroisk kamrat eller en kreativ övermänniska.

Socialistisk myt och rit i Frankrike

Georges Sorel och den politiska myten

Trots arvfiendskapen med tysktalande länder, vilken detonerade i fransk–tyska kriget (1870–71), svepte under slutet av artonhundratalet en våg av wagnerianism också genom Frankrike. Liksom i andra länder främjade den där fascinationen för myter, symboler och konstens icke-referentiella, musikaliska eller dekorativa aspekter, liksom den stimulerade vurmen för det forngermanska (”gotiska”) och medeltida. Därefter kom turen till Nietzsche varigenom tysk vitalism kom att möta Henri Bergsons mondäna livsfilosofi.[20] Genom att beskriva människornas liv som fundamentalt underkastade en livskraft (*élan vital*) befann sig Bergsons tänkande i samma värld som Schopenhauer, Wagner och Nietzsche. Han oroade sig dessutom, likt tyskarna, för att degenererande krafter hade börjat ta kontroll över samhällslivet och han ville kväsa dessa genom att adressera medborgarnas intuitiva, inte deras förnuftiga, sida.

Den fransman som tog sig an att tänka igenom socialismen i ljuset av dessa nya idéer och stämningar var Georges Sorel (1847–1922).[21] Han studerade vitalisterna men också den amerikanske psykologen William James,

som trots att hans tänkande färgades av typiskt amerikanska attityder (immanenslära, pragmatism, optimism och viss prosaiskhet, måhända), också hade sina *fin de siècle*-sidor (irrationalism, vitalism och andlighet). Sorel fick upp ögonen för livets spontana, känslomässiga och estetiska sidor, lika överlägsna förnuftiga överväganden som en tjurfäktning ett parti schack. Ändock tänkte Sorel under 1890-talet och framåt på sig själv som något slags marxist.

Den dominerande politiska frågan för Sorel var hur insikten om betydelsen av det symboliska och emotionella, demonstrerat av ”geniet Wagner”, skulle kunna omsättas i socialistisk handling.[22] Hur får man hjärtats fanatiska energi, bultande långt bortom hjärnans kontroll, att arbeta för revolutionen? Är det kanske genom religion? Genom någon form av religiös socialism? Egentligen inte.

I en artikel betitlad ”Le Caractère religieux du socialisme” (1906, ”Socialismens religiösa natur”) hade arbetarhistorikern Édouard Dolléans velat rädda arbetarrörelsen från socialismen, som enligt honom är en i grunden religiös rörelse med rötter i kristendom.[23] Dolléans skriver att det bland socialisternas brokiga skaror finns …

> … socialismens mystiker, själarna som kräver en tro, ett *credo*, andarna som tror att de sitter inne med den sociala *sanningen* som de i en annan tid skulle ha trott sig sitta inne med den religiösa *sanningen*. Socialismen är den gestalt som den mänskliga naturens inneboende religiositet tog sig under artonhundratalet; den gestalt som mysticismen hos vissa sorters temperament nuförtiden tar sig. Socialismen är den nya tron runt vilken missnöjda och törstiga själar samlar sig för att få ideal.[24]

Dolléans avslöjar också Sorels revolutionära syndikalism, och då speciellt hans tro på generalstrejkens välgörande verkan, som religiös. Han anklagas för att odla ”en optimism som sannerligen är mystisk”.[25]

Sorel svarade omedelbart Dolléans.[26] Han avfärdar standardtolkningen av socialismen som förklädd kristendom och kritiserar Dolléans vaga och omfattande definition ”religion”. Med hänvisning till Gustave Le Bons antisocialistiska diskurs (se nedan) hade Dolléans satt likhetstecken mellan religion och hängivenhet. Det skulle enligt Sorel betyda att alla hemliga sällskap, men även många kriminella gäng, skulle etiketteras som religiösa, vilket ter sig gagnlöst. Sorel propsar på att det är meningslöst att tala om religion om det inte finns några föreställningar om något övernaturligt och det ser han inga bevis för att socialismen omfattar. Den

revolutionära syndikalismen, med dess idé om generalstrejken, handlar inte om en religiös tro på att proletariatet kan frälsa mänskligheten, fortsätter han, utan om klarsynen att proletariatet ”i dagsläget är den enda klass som besjälas av en krigsvilja [*un esprit de guerre*]”, den enda klass som är ”viril och kapabel nog att göra framsteg”.[27]

Under inflytande från tysk romantik, men också från Émile Durkheims sociologi, föredrog Sorel att istället för att tala om socialism som en religion tala om ”social poesi”.[28] Mest betydelsefullt blev emellertid hans val att lyfta in ”myt” i den franska politiska diskursen. I den ryktbara *Tankar om våld* (*Réflexions sur la violence*, 1908; på svenska 1999) förklarar Sorel att Bergson har visat att det inte alls bara är religion som ”upptar vårt mentala livs djupare regioner; revolutionära myter har också sin rättmätiga plats där”.[29] Myterna förmår ”representera framtiden i en dramatisk form som kan styra våra känslor”.[30] Enligt Sorels mening arbetade redan Marx med ”sociala myter” i *Kapitalet*.[31]

Detta är wagneriansk och nietzscheansk socialism: berättelser om klasskamp, om strejk, om martyrskap och om dåtida och framtida revolutioner som skapar massan och gör massan skapande. I polemik mot Eduard Bernstein och reformisterna hävdar Sorel att den sanna marxismen är en myt ägnad åt ”föreställningen om en total revolution”; sanna marxister emotser med glädje den våldsamma apokalypsen.[32] I traditionen från socialismens födelse är den stora omvälvningen i en bestämd bemärkelse ett antipolitiskt skeende, eftersom den inte i första hand rör stat och lag, utan omdanar samhällets fundament.

Som motorer och pelare i den politiska (eller subpolitiska) kampen såg Sorel fackföreningarna (franskans *syndicat* [*professionnel*]) och sällskapen för ömsesidig hjälp eller arbetsutbyte (*bourse du travail*). I hans värld, färgad av anarkistiska, syndikalistiska och rådskommunistiska tankar och strategier, utgör dessa föreningar organ för en ny form av kommunitet; en gemenskap större än familjen och den intima vänskapskretsen och radikalt bättre än tillvaron i storsamhället.

Sorel målar upp fackföreningarna och sällskapen som ett slags samtida versioner av antika initiatoriska sällskap; strejkande arbetare är moderna hopliter. Han knöt också an till Ruskin och Arts and Crafts-rörelsen och då speciellt till tanken på att låta det industriella kroppsarbetet komma i kontakt med gamla hantverkstraditioner och därmed integrera arbete och konst.[33] I en rituell gemenskap, kretsande runt skönt hantverksarbete, kommer grekiskt drama, medeltida, ”prerafaelitisk” konst och till och

med kristen liturgi att ingå som moment som formar framtidens förbrödrande samkultur.

För Sorels beundrare tog sig hågkomsten av stormningen av Bastiljen en närmast andlig form. Och så länge människan spinner nya berättelser, nya myter, kommer liknande stordåd att ligga framför henne. Inte minst lovade mytologiserandet av generalstrejken att skärpa klasskampen och sporra till stordåd. I det syndikalistiska lägret, men också bland socialister i allmänhet, skimrade just generalstrejken revolutionsromantiskt: den inte bara sätter käppar i hjulet för kapitalismens huvudlösa produktion och stoppar effektivt den pågående exploateringen, den visar också på arbetarnas förmåga till självorganisering. Strejken är dessutom, som socialisten Albert Camus skulle hävda senare i *Människans revolt* (*L'Homme révolté*, 1951; på svenska 1953), ett utslag av en urmänsklig skapande protest.[34] I pjäsen *En och alla* (*Masse Mensch. Ein Stück aus der sozialen Revolution des 20. Jahrhunderts*), skriven i fängelset 1921 (på svenska 1969) där han satt på grund av sin medverkan i Bayerska rådsrepubliken, skriver Ernst Toller:

> Människan ropar strejk, naturen ropar strejk! Det tycks mig som om hunden som skuttar runt när jag kommer hem … som om elen strömmar strejk![35]

Direkta aktioner såsom maskning, sabotage och storstrejker är också genuina handlingar enligt Sorels beundrare. Det är mer verksamt än politiskt ältande och kohandlande.

Kanske är socialisten John Middleton Murry något på spåren när han 1935 menar att socialism ofta jämförs med religion av den enkla anledningen att båda manar till handling.[36] Det skulle i alla fall stämma på Moses Hess, en av socialisterna runt den unge Karl Marx (och pionjär inom sionismen). I den tidstypiskt betitlade *Roter Katechismus für das deutsche Volk* (1849–50) slår Hess fast att ”den sociala revolutionen är min religion”.[37] Det kan ju låta som en rätt annorlunda attityd än en högspänd och kanske lite verklighetsfrämmande idealism, i alla fall om man läser in våldsbejakande i begreppet ”revolution”. Men det finns väl egentligen ingen motsättning mellan socialism som högspänd idealism (och därför ”religion”) och socialism som maning till kraftfull handling (och därför ”religion”)?

Arvet efter Sorel

Sorels skrifter gjorde ett stort intryck under 1910-talet. Generellt kan man säga att hans tankar lockade antiborgerliga personer, det vill säga personer som såg med avsmak på affärsmännens ökade inflytande, själviskheten, skötsamhetsidealens bigotteri, den humanitära idealismens kosmetika och parlamentarikernas brist på dådkraft. Djupast påverkan fick Sorel på fackföreningsrörelsen, speciellt på de starka syndikalistorganisationerna i de romanska länderna. Genom Industrial Workers of the World (IWW) hade syndikalismen vid den här tiden också en stark ställning i Förenta staterna, men jag tror inte Sorels försvar för myter, dådkraft och våld nådde dit i någon högre utsträckning.[38]

Allra störst betydelse fick Sorel inom den italienska syndikalismen. Under första världskriget och de efterföljande årens irredentism slets de italienska syndikalistorganisationerna och arbetarsällskapen (ibland kallade *fasci* som vi sett), liksom det 1892 grundade Italienska socialistpartiet (Partito Socialista Italiano), sönder av konflikterna runt nationalism och internationalism. Inspirerade av idéer från Sorel och andra antiborgerliga, men reaktionära, tänkare, formerades så kallade nationalsyndikalistiska föreningar.

I det av författaren och dandyn Gabriele D'Annunzio utropade Ståthållardömet Carnaro i Fiume (1919–20) kom nationalsyndikalistiska idéer att ligga till grund för samhällsfilosofin.[39] Trots att ståthållardömet hade en del operettartade sidor – helt i D'Annunzios anda, när han blev socialist hade han teatraliskt utbrustit: ”Jag går från döden till livet!”– skrevs konkreta saker som allmän rösträtt, rätt till skolgång och pension, sekularism, religionsfrihet och behovet av utomhusidrottsplatser in i författningen.[40] Skrivet i högspänd humanistisk anda kan man i författningen bland annat läsa:

[§] L

> För varje folk av ädelt ursprung är kultur det klarast skinande vapnet. För det adriatiska folket, som genom århundraden har tvingats kämpa mot okultiverade usurpatorer, är det mer än ett vapen: liksom lagen och tron är kulturen en okuvlig makt.

[§] LXIV

> I italienska ståthållardömet Carnaro är musik en religiös och social institution.[41]

Ståthållardömet blev inte långlivat. Men syndikalistisk socialism à la Sorel mixad med nationalism, heroisk vitalism och ett skålpund operett var

ingredienserna i den ideologiska brygd som 1921 blev till D'Annunzio-beundraren och socialdemokraten Benito Mussolinis Nationella fascistpartiet (Partito Nazionale Fascista).[42]

Under 1919 och 1920 hade syndikalistiska strejker och uppror på såväl landsbygden som i fabriker närapå lyckats att uppnå en socialistisk revolution i Italien. Som en reaktion på dessa strejker och uppror, och på de våldsamma sammandrabbningarna mellan arbetarna och borgarnas inhyrda hejdukar, formades fascismen – ett slags socialistisk kropp med nationalkonservativ själ.[43] Den politiska kulturen i det nya Nationella fascistpartiet bestod av missaktning gentemot gammaldags konservatism och vek liberalism, förakt för parlamentarism, beredvillighet till våld, bruk av myter och ritualer, tron på korporativism, därtill beundran för socialistisk organisering och kulturbygge och begeistring över en nationell väckelse som kan inkapsla gammal hederlig moral. För en före detta socialdemokrat som Mussolini kom nu den italienska nationalismen, visionen om ett mäktigt och sammanhållet modernt romarrike, att överskugga drömmen om ett rättvist klasslöst samhälle.

Liknande ideologiska sammansmältningar som de som formade den italienska fascismen gav i andra länder upphov till idéströmningar som var något slags vänster, avskydde småaktig borgerlighet och strävade efter att revolutionärt omforma samhället, men som samtidigt betackade sig för marxismens kyliga vetenskaplighet. Visionärer drömde om heroism, romantiska dåd och brödraskap i kampen. Som bland andra historikern Zeev Sternhell har visat existerade det en hög grad av överlappning mellan denna vitalistiska, antimaterialistiska socialism och de antikapitalistiska fraktionerna inom fascismen i Italien, Frankrike, Spanien och Tyskland som var betydande när dessa rörelser först bildades, men som sedan i varje land utraderades när fascisterna väl tagit makten.[44]

Hur väl Sorels mytiska socialism var i samklang med tidsandan runt första världskriget och mellankrigstiden framgår av att även inflytelserika socialdemokrater tog djupa intryck av diskursen. Den belgiske socialdemokraten Hendrik de Man är under 1920-talet full av förakt för marxismens människouppfattning. Med hänvisning till Sorel hävdar han att enbart en person som själv är en liten egoistisk hedonist kan beskriva människan som primärt driven av ekonomiska intressen.[45] Den sanna socialismen är inte en kalkyl över materiella relationer, inte heller en uppsättning kloka påståenden eller en vetenskap. Nej, den är en etisk och existentiell hållning

som ger upphov till intensiva viljeimpulser. Ett citat som följande, från de Man, är typiskt för tidens kritik gentemot bilden av människan som *homo oeconomicus* och för den antiintellektuella vitalismen: ”Arbetarklassen kämpar ej, emedan den anser sig utsugen, utan den anser sig utsugen, emedan den kämpar.”[46]

En annan socialistisk nyckelperson som påverkades av Wagner, Bergson, Sorel och D'Annunzio var José Carlos Mariátegui (1894–1930).[47] Han har kallats ”den peruanska marxismens fader”, men hans betydelse sträcker sig långt bortom Peru. Enligt Mariátegui lider det borgerliga samhället brist på myter. Eftersom människan är ”ett metafysiskt djur” blir individerna i ett sådant samhälle förfrämligade och dekadenta.[48] Därmed är det borgerliga samhället dödsdömt och de socialister som tror på myten om den sociala revolutionen kommer nu att stå för de omstörtande handlingar som kommer att frambringa ett nytt, vitalt samhälle.

Som vi berört tidigare har uppfattningen att det samtida, ”borgerliga” samhället saknar myter, och därmed berövar individerna en existentiell mening och inriktning, varit en återkommande tankefigur hos forskare och författare med konservativa åsikter (Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Rollo May, Robert Bly, Jordan B. Peterson), men här är det alltså socialister som hävdar detta. Å andra sidan hävdade vänsterradikalen Roland Barthes efter andra världskriget, i den banbrytande *Mytologier* (*Mythologies*, 1957; på svenska 1970), att borgarklassens propaganda tar mytens form, medan vänsterns språk är förankrat i det omskapande arbetet och därmed immunt mot allsköns mytologiseringar.[49]

Surrealismens mytopoesis

En annan inflytelserik grupp som försökte plocka upp och göra bruk av myten för socialistiska ändamål var den franska surrealistgruppen med André Breton (1896–1966) i spetsen.[50] Hos surrealisterna förenade sig det vänsterpolitiska engagemanget med den första vågen av intresse för Sigmund Freud och psykoanalysen. Med hjälp av dikter, romaner, målningar och collage ville surrealisterna uttrycka och samtidigt befria lusten, kärleken och erotiken. Breton sa sig vilja ”förena Engels med Freud”, vilket i praktiken innebar en revolutionär åskådnings vigsel med lovprisningar av kärlek, sexualitet och kvinnlighet under Fouriers egid.[51]

> Jag förstår verkligen inte, tvärtemot några inskränkta revolutionärer, varför vi skulle avhålla oss från att ta upp frågan om kärleken, drömmen, vansinnet, konsten

> och religionen, förutsatt att vi betraktar dessa frågor från samma utgångspunkt från vilken de – och också vi – ser på Revolutionen.[52]

Från och med *Surrealismens andra manifest* (*Second Manifeste du surréalisme*, 1930; på svenska 1971), varur citatet är hämtat, ansluter sig gruppen definitivt till revolutionär marxism. Flera av surrealisterna inledde en problematisk relation med det Stalintrogna franska kommunistpartiet. Med tiden började flera av dem att istället närma sig Stalins antagonist Trotskij och hans mer öppna hållning angående konsten: ”Ingen auktoritet, inget tvång, inte minsta antydan om diktat.”[53]

Med surrealisten Max Ernsts ord handlade det surrealistiska projektet om att konstnärligt forma radikala idéer till en ”myt för sin tid”.[54] Ett sådant projekt innebar *inte* att fånga och uttrycka sin tids manifesta innehåll, hade surrealisterna lärt av Freud, utan om att nå och gestalta sin tids latenta innehåll, drömmar och begär som lever under samhällsytan.[55] Bara genom att föra upp dessa till ytan kan konstnärer skapa verkligt gripande och verkningsfulla ”kollektiva myter”.[56] I linje med denna ambition kännetecknas Bretons skapande av hans surrealistkompis Robert Desnos på följande sätt:

> Hela hans engagemang gäller moralen, det vill säga livets innebörd och inte iakttagandet av de mänskliga lagarna, och genom sin kärlek till det autentiska livet och äventyret återger André Breton ordet ”religion” dess egentliga betydelse.[57]

Gissningsvis var dock surrealisterna dömda att misslyckas med sin mytopoesis (*mythopoeia*).[58] Innehållsligt fastnade de ofta i det personligt barnsliga och pubertala. De förmådde inte finna de symboliska länkarna mellan det privata och det kollektivt-utopiska och de misstog sig vad gällde mytens form.

Georges Bataille och den acefaliska riten

Surrealisterna, liksom bland annat en av nyckelpersonerna inom Komintern, Karl Radek, var övertygade om att striden mot fascismen endast kunde vinnas med hjälp av de rätta symbolerna.[59] Men i vilket forum eller medium var det mest angeläget att ta fram och inprägla dessa symboler: den mytiska berättelsen eller den rituella handlingen? Det var som vi sett inte bara Sorel som fascinerades av myten. Judaisten Steven Wasserstrom konstaterar angående mellankrigstidens Tyskland: ”Alla väsentliga trender under Weimarrepublikens kris – romantik, *Lebensphilosophie*, nietzscheanism, kritik av

förtingligandet, 'romantisk antikapitalism', vitalism och apokalyptik – sammanstrålade i den omfattande vändningen mot myten."[60] Den bildade personens läsning av antika myter (till exempel i form av *Bulfinch's Mythology*) och medeltida legender (*Nibelungenlied*, *Beowulf*), insamlandet av folksagor (Macpherson, bröderna Grimm, Lönnrot), den romantiska diktningen och operorna (Herder, Schlegel, Wagner), den religionsvetenskapliga forskningen (Strauss, Müller) och de vitalistiska tänkarna (Nietzsche, Bergson, Sorel) – allt pekade på mytens avgörande betydelse för den kultiverade människan.

Men där fanns också intresset för det andra benet i den religionshistoriska terminologin: ritualen.[61] Från den protestantiska reformationen och fram till slutet av artonhundratalet förknippade upplysta och bildade personer ritualer med katolsk liturgi och därmed med tomt effektsökeri och hierarkiskt prästerskap. I förlängningen kunde "primitiva" folks ceremonier, deras riter och svartkonster, räknas till samma kategori. Det är företeelser som inte har mycket med genuin religiös övertygelse att göra, än mindre med Kants och Schleiermachers klartänkta teologi, ansåg många.

Samtidigt pågår under artonhundratalet en katolsk väckelse som bland annat resulterar i ett ökat intresse, och ökad respekt, för det rituella livet. Och 1889 utkommer William Robertson Smiths *The religion of the Semites* vari författaren belyser forntida israelitisk religion med hjälp av etnografiska berättelser om samtida beduiner. Ungefär samtidigt släpper den indologiska blicken sitt ensidiga studium av Rigveda och börjar granska ritualmanualerna Brahmana.[62] I Frankrike började judiskättade forskare (i synnerhet Sylvain Lévi) att möta den med ariska folk associerade mytofilin med att istället studera ritualer, tabun, religiösa lagar och samhällsformationer. Durkheim och hans nästan lika välrenommerade adepter Henri Hubert och Marcel Mauss, som skrev hyllade verk om offerkult, magi och potlatch, hör hemma i denna miljö. Inom folkloristiken började insamlingen av myter, sägner och sagor få sällskap av studier om magi, trolldom och fruktbarhetskulter.

Parallellt med förskjutning från myt till rit, började "det primitiva" – färgstarkt målat av Paul Gauguin och Pablo Picasso – få sina beundrare. Delvis handlade det om att åter idealisera "den ädle vilden": stolt, stark och självständig, nu dessutom ofta frimodig, sinnlig och sexuellt frigjord. Men därtill uppmärksammades och romantiserades "primitiva" inslag hos idealiserade förfäder.[63] Forntida germaner framställdes inte längre som kusiner till de högkulturella hellenerna, utan som framstormande vilda hunner,

fast då liksom goda hunner. Och förresten var de högkulturella hellenerna inte så högkulturella utan typ lika primitiva som andra folk (Jane Ellen Harrison och Cambridge-ritualisterna).

Den här omsvängningen öppnade upp för en annan syn på arbetarrörelsens mobilisering, kultur och anhängare. Kanske var den politiska revolutionen i själva verket ett slags magisk ritual eller en medeltida karneval där allt vänds upp och ner och kungen blir narr och narren blir kung i modern tappning? Var inte giljotineringen av överheten ett slags apotropeisk handling? Eller en primitiv offerrit? Det finns forskare som har utforskat den hypotetiska kopplingen mellan ”primitiva” symboliska riter och moderna politiska handlingar, bland dem skriftställaren Roger Caillois, historikern Otto Höfler samt religionshistorikerna Mircea Eliade och Stig Wikander.[64] Samma nyfikenhet ligger bakom samma generations studier av hemliga sällskap, *Männerbund*, klosterordnar och totemistiska band, vilka alla sägs erbjuda en unik förbrödring – vad antropologen Victor W. Turner kallat *communitas* – för en gemensam ädel sak.[65]

En grupper socialister, eller i alla fall radikala antikapitalister, som var nära associerade med surrealisterna fann även de förbindelsen mellan primitiva, magiska kulter och politik intressant. Så intressant faktiskt att de försökte skapa en ny kult.

Centralgestalten i denna grupp var författaren och enfant terrible Georges Bataille (1897–1962).[66] Med sitt engagemang i och för erotik, våld och ”ondska” var Bataille en extremist i allt han företog sig. Han och hans vänner – däribland kulturpersonligheter som ovannämnde Caillois, Pierre Klossowski och Michel Leiris – utgjorde till en början en del av den surrealistiska miljön runt Breton. Liksom surrealisterna absorberade de tidens vitalism och tolkade psykoanalysen som en emancipatorisk lära om sexuell utlevelse. För dem framstod begärets profet Fourier, den allt omvärderande Nietzsche liksom djupdykarna i människans mörkaste drifter, Markis de Sade och Fjodor Dostojevskij, som helgon. Även vetenskapliga verk om primitiv och antik religiositet – av Frazer, Durkheim, Hubert, Mauss, Dumézil och andra religionshistoriker – slukades med hull och hår.

1937 startar Bataille tankesmedjan Le Collège de sociologie och det hemliga sällskapet Acéphale, två organisationer formade för att i tur och ordning bekämpa kristendom, fascism och totalitär kommunism. Acéphale var fröet till en ny religion som skulle komma att ersätta dessa människofientliga ideologier. Själva ordet *acéphale* är en beteckning på antika byster

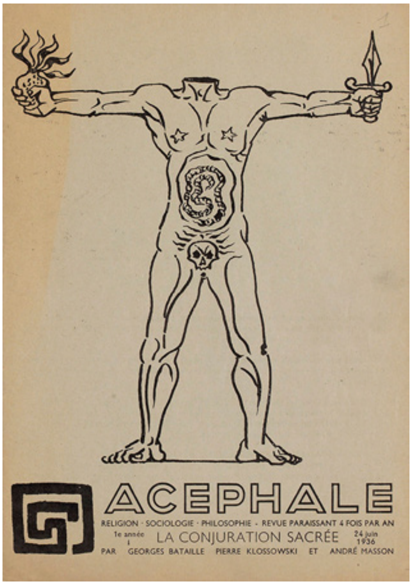
utan huvud (till exempel ”Nike från Samothrake”), men också en term för ”primitiva” stammar som saknar hövdingar. Det är inte heller fel att låta tankarna vandra till giljotinerade monarker. På årsdagen för Ludvig XVI:s giljotinering sammanstrålade medlemmarna av det hemliga sällskapet på Place de la Concorde för att fira. Jag skulle gissa att *acéphale* dessutom är en ironisk blinkning mot tidens populära användning av svensken Anders Retzius skallindex där ”brakycefalisk” (*brachycéphale*) och ”dolikocefalisk” (*dolichocéphale*) var nyckeltermer.

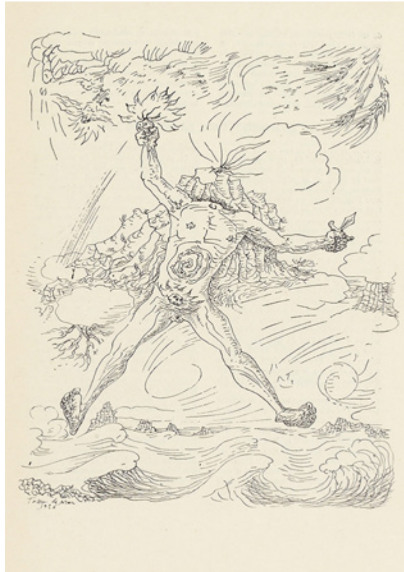
På omslaget till tidskriften *Acéphale* (1936–39), som var associerad till sällskapet, finner vi ett slags vrångbild av humanistisk antropocentrism (se nästa sida). Där står en huvudlös manskropp prydd med symboler för förtärande begär och död. Istället för en fri, myndig man skådar vi en sinister bror till Leonardo da Vincis humanistiska ”Den vitruvianske mannen”. Kroppen saknar helt fond och kontext. I nedre högra hörnet av omslaget har illustratören André Masson infogat ett grekiskt meandermärke som ser ut som en respons på solkorsets aggressiva och repetitiva ordning: en ringlande form utan mitt och ordning, en labyrint.

> Acéphale är jorden. Jorden under jordskorpan är glödande eld. Den människa som kan föreställa sig jordens glöd under sina fötter kommer att antändas. En extatisk eld kommer att utplåna vårt fädernesland då det mänskliga hjärtat blir eld och järn. Människan kommer att undfly sitt huvud likt en dömd människa rymmer från fängelset.[67]

Det huvudlösa temat handlade om att bejaka begär och impulser bortom det cartesianska förnuftet, men först som sist om att vägra alla hierarkier.

Bataille var övertygad om att en ny religion kunde bli livskraftig och kraftfull endast genom offer.[68] Han hade fått denna uppfattning genom att studera en rad tänkare: Frazers beskrivning av hur jaktgudinnan Dianas antika kungapräst Rex Nemorensis, identifierad med naturens och samhällets ordning, måste offras för att något nytt och fertilt ska uppstå; Durkheims teori om att samhället dyrkar sig självt genom det heliga och upprätthåller samhällsordningen genom tabun; samt Freuds hugskott om att samhället, det vill säga brödraskapet, ursprungligen uppstod genom det gemensamma mordet på den därefter dyrkade fadern. Således borde Acéphales medlemmar genomföra ett offer, ett människooffer. Det skulle skapa en ny helighet och svetsa samman medlemmarna i en ”hjärtats gemenskap”.[69] Det hade ju fungerat för Jesus. Leiris eller Bataille själv tycks ha varit på tal som den lyckligt utvalde.





André Massons framsida till *Acéphales* första nummer 1936 och en illustration inne i andra numret 1937.

Inget människooffer genomfördes emellertid. Men vid fullmåne från 1937 och fram till krigsutbrottet reste tjugo personer, var och en för sig, från Paris till den lilla stationen i Saint-Nom-la-Bretèche. Därifrån gick de till skogen Forêt de Marly och sökte upp ett speciellt träd som blixten hade slagit ner i. Under trädet tände de grekiska eldar och kanske åkallade de väsen såsom Dionysos, Orfeus, Mithra och Minotauros. Jordens ktoniska gudar skulle uppresas mot de reaktionära olympiska ordningsgudarna.

Fast vi befinner oss ute i naturen är vi långt från det tidiga artonhundratalets Årstidernas sällskap och Svanens sällskap. Och även om Forêt de Marly är mörk och dolsk, och endast brinnande sulfur lyser upp de sammansvurnas glänta, är det heller ingen plats för Robin Hoods muntra rövare. Här ska mörkret och till och med döden framvisas för att bli befriande.

Upplevelser som alstras rituellt är havande. Genom meditationer över död, lidande, tragedi och tortyr kan det negativa vändas till något starkt och äkta. Döden ska återerövras från kristendomen. Och Gud. Sällskapet

är, med Klossowskis ord, en ”Guds-död-kyrka”.[70] Men Gudsdödare är också Gudsbyggare. Guden Dionysos – som Nietzsche identifierade sig med när vansinnet tog honom – är en utlevelsens och självförbränningens kraft. Hans moderna menader och satyrer är dödliga fiender till den förruttnelse som vilar över SS-dödskallarna i Wewelsburg.

De ”huvudlösa” var övertygade om att fascismens framgångar bevisade mytens och ritens centrala betydelse för politiken, samkulturen och livsidealen. En av Batailles mest berömda texter, ”Fascismens psykologiska struktur” (”La structure psychologique du fascisme”, 1933; på svenska 2021), är en studie över Alfred Rosenbergs *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930, ”Myt för tjugonde århundradet”) och i förlängningen över nazisternas övertalningskonst.[71] Den slutsats Bataille drar av att iaktta fascismen är att man måste svara dem med samma vapen som de gör bruk av: fantasieggande berättelser, gripande ritualer och kraftfulla symboler. På grund av denna uppfattning har Bataille beskrivits som ”vänsterfascist”.[72] Det är missvisande. Det finns ingen konservativ moral, dyrkan av styrka, militarism eller ledarkult hos honom.

Likafullt var han en radikal motståndare till humanism och konventionell etik. För honom var det verkligt värdefulla i livet sådant som inte kan mätas, omvandlas till något produktivt eller upphävas i något slags hegeliansk abstraktion. Strömmen av icke-sublimerade upplevelser är det egentliga livet; det onyttiga överflödiga. Stortån som inte längre som hos aporna kan gripa om trädgrenen, utan nu bara är en bland andra tår och därmed har slutat att tjäna, är ”den *mänskligaste* delen av människokroppen”.[73]

Batailles och hans bohemiska författarvänner befinner sig uppenbarligen på mils avstånd från det amerikanska ordenssällskapet Arbetets riddare, där vanliga kroppsarbetare hyllade tummen för dess funktionalitet. Hos Bataille finns till och med en isomorfi mellan stortån, arbetarklassen och även könsdriften: den goda tonen förtränger alla tre. Men Bataille vill bejaka dem utan att sublimera dem, upphöja eller förfina dem. Det är ett synsätt som inte är förenligt med artonhundratalsidealisternas dygder i form av strävsamhet och skötsamhet, men inte heller med Marx och Engels råa men hjärtliga rövare. För Bataille är arbetare förknippade med det syndiga och därför är de bra.

Inställningen till den marxistiska socialismen var kluven. En i sällskapet, konstnären Masson, ansåg marxismen ”baserad på en falsk bild av människan”.[74] Det falska kommer sig av att marxismen enbart, enligt Masson, förstår människan i hennes rationella och nyttiga aspekt. Men också av att



Fidus ”Ljusbön” i version från 1913 där en naken, fri Siegfried-gestalt hedniskt hälsar solen.



Expressionisten Anton Hanaks skulptur ”Den brinnande människan” 1922. Om statyn skrev Hanak: ”Framför mig ligger allt i vardande, en ödelagd värld; bakom mig har allt kollapsat. Jag är själv förkolnad och detsamma är trädet som blev träffat av blixten och som trots att det är förkolnat fortfarande når till himlen. I denna fruktansvärda sinnesstämning reste jag min sista skapelse och tänker snart bli klar med den: den brinnande mannen.”

marxister härbärgerade den orimliga tanken att man skulle kunna skapa ett nytt samhälle utan att väva nya myter. Om inga verkliga myter vävs får man hålla till godo med saker som att balsamera Lenins döda kropp.

Idag är skogen Forêt de Marly nedhuggen. Där den en gång låg går nu motorväg A13. Bredvid ligger en golfbana.

Hendrik de Mans kulturdefinition

Under mellankrigstiden etableras bilden av kulturer, ideologier eller samkulturer som fenomen som verkar på djupet långt bortom förnuftets omdömesgilla styrning. Om den bilden är korrekt grusas mycket av upplysningstänkarnas förhoppningar. I häftet *Socialismen som kulturuppgift* (på svenska 1927) förklarar de Man att varje kulturgemenskap baseras på en gemensam värdeskala och karaktäriserar kultur som en ”livsgestaltning” där det handlar om att förkroppsliga ”en idealform för livet”.[75] Kultur är således ”en form eller gestalt och en gemensam värderingsart av gott och ont, skönt och fult”, det vill säga ett materiellt uttryck för etiska och estetiska preferenser.[76]

Det är kärnfullt. Men fattas det inte något i definitionen? Redan Platon talade ju om *det Sanna,* det Sköna och det Rätta. Var har försanthållandena blivit av? Vart har det som man kan påverka med vetenskap, bevis, argument och logik tagit vägen i de Mans resonemang? Det närmaste de Man kommer något kognitivt i sammanhanget är när han påpekar att kulturer hänger samman med den ”gemensamma tron”.[77] Eftersom värderingar plus detta trosmoment behövs för att forma en samkultur kan de Man påstå att ”det icke finns någon kultur utan religion”.[78] Följaktligen kan han skriva om artonhundratalets socialistiska agitatorer och organisatörer: ”Dessa voro apostlar och många gånger martyrer för en ny mänsklig religion.”[79] Han kan också inplacera socialismen bland andra ”andliga rörelser”.[80] Och dessutom: de Man själv vill se en rörelse som förvisso ”erkänner, understöder och stimulerar arbetarnas klassorganisation”, men som samtidigt ger ”uttryck för socialismens religiösa, moraliska, självsomvandlande innehåll”.[81]

Här ser vi hur nyromantiska och vitalistiska tankesätt och sentiment formar en socialdemokrat som i kölvattnet av första världskrigets fanatism och irrationalism och nymornad fascism brottas teoretiskt med att förstå människan som kultur- och samhällsvarelse.



Belgisk affisch med Hendrik de Man inför valet 1936.

Modernismens livskänsla och socialistisk konst

Innan vi tittar på socialistreligiösa strömningar i det tidiga Sovjetunionens yrvakna kulturrevolution kan det vara värdefullt att säga något övergripande om relationen mellan den avantgardistiska modernismen, däribland surrealismen, och den socialistiska rörelsen. Det är intressant inte bara därför att konstnären som en modern präst eller profet och den moderna konsten som en ny religion är en ofta framförd trop, utan framförallt därför att den modernistiska konsten har fungerat som vehikel för en typisk livskänsla.

Inte sällan definieras modernismen i kontrast till realismen och den uppfattas då som en frigörelse av konstnärens själ och konstens inre logik från den reella verkligheten. Som litteraturvetaren Toril Moi har hävdat är detta dock vilseledande.[82] Realismens brott med den officiella akademiska konstens ämne och metoder – vardag och arbete istället för bibliska eller nationalhistoriska motiv, naturalistiska (i betydelsen ”äkta”, ”sanna”) beskrivningar istället för romantiska – var redan när det inträffade vid mitten av artonhundratalet ett modernistiskt ingrepp i konstvärlden.

Likafullt sammanfaller modernismen i en smalare bemärkelse med uppmarschen till första världskriget: Henri Matisses fauvistiska ”Lyx, lugn och lust” (1904), Pablo Picassos kubistiska ”Flickorna från Avignon” (1907), Arnold Schönbergs atonala ”Andra stråkkvartett” (1908), Marcel Prousts impressionistiska *På spaning efter den tid som flytt* (1913–27), Kazimir Malevitjs suprematistiska ”Svart kvadrat på vit botten” (1913), Guillaume Apollinaires dikter och Rudolf von Labans dans etcetera. I dessa fall är det verkligen konstnärens inre, mentala och emotionella, ofta alienerade, liv som ska gestaltas eller det konstnärliga mediet i sig som ska utforskas. Idémässigt kom inflytandet från Wagner och Nietzsche: konstnären är en hierofant och självskapare. Det kom också från Henri Bergson och psykologen William James: *stream of consciousness*. Och det kom, igen, från Nietzsche och Bergson, men också Freud: stegrande livskänsla och lust. In i detta flätades existentiella teman: etiska grubblerier (Dostojevskij), asketisk kristendom (Tolstoj) och teosofiska föreställningar. Ibland tog sig dessa livsåskådningsintressen uttryck i val av stoff, i andra fall i formexperiment (som Malevitjs och det tidiga Bauhaus teosofiskt inspirerade geometriska och monokroma konst).

Trots vändningen mot det subjektiva och mot konstens väsen försvann inte den radikala civilisationskritiken och det sociala eller socialistiska engagemang som bland annat Ibsen och Strindberg gett uttryck för.

Tvärtom. De flesta avantgardeklickarna genomsyrades av politisk radikalism, oftast, men inte alltid, av det vänsteraktiga slaget. Framförallt är det anarkismen som under perioden 1871–1914 överlappar med konstriktningar såsom symbolism, dekadens, expressionism och dadaism.[83]

Men om modernistiska konstnärer har känt att socialism, och då speciellt dess mest frihetliga falang, är i samklang med deras avsky för en samhällsbevarande ordning (militarism, aristokratisk pompa och ståt, faderns våld), för borgerlig moral (blygsel, skenhelighet och ”mitt hem är min borg”) och för affärsmännens smutsiga vandel, så har inte socialisterna välkomnat avantgardet med lika öppna armar. De har istället varit i luven på varandra om vilken konst och kultur som är mest värdefull och uppbygglig för proletariatet. Konstiga konstexperiment var det kanske inte tyckte många av de senare.

Låt oss koncist strukturera upp de olika konstpolitiska synsätten som varit framträdande under socialismens historia, men starta i frågan om vilket som är syftet med konst i bred bemärkelse och vilken kulturell stil som därför bör gynnas:

– Idealism: konst och kultur ska förädla arbetarna i framförallt moraliskt hänseende.[84]
– Realism: konst och kultur ska förmedla kunskap om klassamhället.
– Naturalism: konst och kultur ska förmedla kunskap om den nakna, osminkade människan.

Dessa tre stilar har varit de klart dominerande alternativen inom den socialistiska rörelsen. Enstaka socialister, inklusive socialistiska konstnärer, har dock ansett att det finns fler rimliga positioner:

– Esteticism: konst och kultur ska utgöra ett rum bortom affärsmännens instrumentella syften, de ska visa på det som enbart är och är skönt, som en föraning om den från klassamhällets utsugning och konflikter befriade världen.
– Avantgardistisk modernism: konst och kultur ska på ett äkta sätt uttrycka konstnärens eller konstens väsen.

Ett annat konstpolitiskt vägval, som delvis är beroende av hur man ser på konstens syfte, gäller vilka samhällsklasser som socialister främst bör hämta inspiration från när de utvecklar sin egen konst och kultur:

– Från den hittills mest avancerade klassens konst och kultur, det vill säga från borgarklassen. Läs Hugo, Balzac, Dickens!
– Från den konst och kultur som tidigare har skapats av folket, av bönder, hantverkare och arbetare. Skapa institutioner för folkminne och folkkultur!
– Från aristokratins konst och kultur eftersom den hittills är den enda klass som haft möjlighet att lyfta konst och kultur bortom nyttans tarvlighet. Konsultera Oscar Wilde och andra mondäna radikaler!
– Inte från någon klass alls eftersom den sociala revolutionen innebär uppkomsten av en helt ny människa som kräver en helt ny konst och kultur. Lyss till Majakovskij och den ryska futurismen!

Slutligen kan man diskutera vilket stilmässigt, stoffmässigt och mytiskt kulturarv man bör knyta an till:

– Det kristna arvet, gärna i medeltidsromantisk skrud, med dess högtstående moral, offermentalitet och kloster- eller ordensmässiga gemenskap. Snickarsonen som månglarnas vedersakare.
– Det klassiska arvet med dess associationer till humanism, jämvikt, vetenskap, demokrati, filosofi och sekulär lagstiftning. Apollon och Prometheus.
– Primitivistiska och barbarofila tendenser med deras längtan efter äkthet och naturlighet. Adam och Eva i Eden, Arkadien, guden Pan, Robinson Crusoe, Robin Hood.
– ”Fantastiska” utopiska och uppfinningsrika berättelser som kan ligga till grund för ett nytt slags samhälle, med en ny slags teknologi, med en ny slags människor och med ett nytt slags konst och kultur. ”Den röda stjärnan.”

När socialdemokratin växte så det knakade under artonhundratalets sista årtionden hade få tid att lägga pannan i tunga veck och fundera över relationen mellan socialism, marxism och estetik.[85] Även om William Morris, Walter Crane och Arts and Crafts-rörelsen skapade ett originellt formspråk som spred sig till den socialistiska rörelsen världen över, vilade det inte på någon mer djupgående teoretisk reflektion över konstens relation till det politiska. Men ibland blev det kulturdebatt.[86]

Franz Mehring, det tyska socialdemokratiska partiets ledande språkrör för kulturella och estetiska ämnen, angrep 1896 vad han såg som en skadlig





Överst: Republikanska soldater under spanska inbördeskriget tittar in på Valencias konstmuseum. Nedanför: Kompositören Ernst Hermann Meyer talar på Bachdagarna i Leipzig, Östtyskland, 1950. Banderollens text lyder: ”Bachs verk är ett nationellt kulturarv för hela tyska folket.”

pessimism hos tidens radikala, naturalistiska konstnärer.[87] Bland de som träffades av kritik fanns Gerhart Hauptmann, sedermera Nobelpristagare, som arbetade i traditionen från Zola och Ibsen. Hauptmanns *Vävarna* (*Die Weber*) från 1892 (på svenska 1899) om en arbetarrevolt i Schlesien 1844 hade hyllats brett och samfällt. Men Mehring menade att naturalismens nyktra, illusionslösa eller cyniska blick på mänskligheten (hur man nu vill bedöma den) stod i bjärt kontrast till det frambrytande nya liv som proletariatet representerade. En klass som går en ljus framtid till mötes, behöver en upplyftande konst.[88]

Om inte författandet av naturalistiska romaner var det ideala mediet för proletariatet, vilket var det då? Ja, tidens ojämförligt viktigaste soundtrack och mytologi, wagnerianism, erbjöd en stil som sedan århundraden var etablerad som propaganda: allegorin.[89] Här kunde franska revolutionens symbolvärld och dess utveckling av socialistiska konstnärer och propagandister smälta samman med Wagners karaktärer och andra gestalter från den västerländska kulturhistorien.

Socialistreligion i det tidiga Sovjetunionen

Upptakt

Under första världskriget fanns det bland Europas socialdemokrater personer som aldrig kunde förlika sig med att miljontals unga män, de flesta så klart från arbetarklassen, skulle dö bara för att några konungsliga kusiner och nationellt sinnade affärsmän råkat i luven på varandra. Hellre än väpnade konflikter mellan olika nationer, där borgare och arbetare strider tillsammans, ville de se inbördeskrig mellan varje nations huvudsakliga klasser. När tyska regeringen kommer på idén att det skulle kunna skada fienden rejält om en sådan röst gjorde sig hörd bland motståndarländernas arbetare, får socialdemokraten Vladimir ”Lenin” Uljanov chansen. Med tyska regeringens hjälp, förmodligen, återvänder han till Ryssland. Där är tsarens armé i upplösningstillstånd och februarirevolutionen har brutit ut. Under ledning av Lenin, en efterföljare till Louis Auguste Blanqui i så måtto att han är övertygad om att det kommunistiska samhället bara kan förlösas av ett avantgarde som genomför en statskupp, läggs så grunden för Socialistiska rådsrepublikernas union, Sovjetunionen.

För socialister världen över, oavsett om de hyste socialdemokratiska eller anarkistiska preferenser, innebar födelsen av Sovjetunionen, ”Morgonrodnadens land” med religionshistorikern Efraim Briems uttryck, en vitamin-



Vykort som firar de tyska socialdemokraternas framgångar i riksdagsvalet 1912: ”Den röde Siegfried efter valslakten 1912.”

injektion.[90] Landet blev en fixpunkt, om än inte alltid en ledstjärna. De förändringar som genomdrevs i landet – i den nation som trots dess massiva geografiska utbredning inte såg sig som bestämd av några geografiska gränser, utan av socialistiska principer – följdes noga av alla.

Gudsbyggarna

När man idag tänker på bolsjevism, det vill säga en vänstersocialdemokratisk riktning med stor tilltro till den våldsamma statskuppens strategi (blanquism), tänker man på Lenin. Och kanske på Stalin, kanske Trotskij. Under nittonhundratalets första årtionde, efter splittringen av Rysslands socialdemokratiska arbetarparti 1903 i en bolsjevikisk och en mensjevikisk del, var dock inte Lenin ensam herre på täppan. Aleksandr Bogdanov (1873–1928) och Anatolij Lunatjarskij (1875–1933) och ett par andra intellektuella (Nikolaj Berdjajev och Vladimir Bazarov) som de två förstnämnda lärt känna tack vare att tsarens hemliga polis 1899 satte dem i samma fångläger i Vologda, utgjorde en krets lika inflytelserik som Lenins gäng. Bogdanov och hans vänner, ibland kallade vänsterbolsjeviker, hamnade emellertid i konflikt med Lenin över taktiska och intellektuella spörsmål. Om Bogdanov idag är ihågkommen är det för att han är den främsta skottavlan för Lenins *Materialismen och empiriokriticismen* (1909).[91] Efter Lenins diskursiva och organisatoriska angrepp förlorade Bogdanov något av sin ledande ställning, men var under åren runt 1918–20 fortfarande allmänt ansedd som den främste bolsjevikiske teoretikern. Hans och Lunatjarskijs originella idéer fick också stor genomslagskraft i den nya Sovjet.

Mellan åren 1906–09, då Lenin fick Bogdanov tillfälligt utesluten ur partiet, var vänsterbolsjevikernas kunskapssyn och ideologiska strategi känd som gudsbyggarna (*bogostroitelstvo*).[92] Inspiration kom främst från den världsberömde författaren Maksim Gorkij, vän med både Lenin och Bogdanov. Märkligt nog var det en roman, som hyllats som den första ryska socialist-realistiska romanen, som betydde mest för åskådningen.

I *En moder* (1906) skildras den revolutionära socialismen inte som en religion. Den är en religion. Vid ett tillfälle samtalar den socialistiska protagonisten Pavel med sin fattiga moder, som har gett romanen dess namn, om det ryska klassamhället:

> Han fattade hennes händer, böjde sig ned och skakade dem, sägande:
> – Om du lärde känna all denna skändlighet och denna skamliga förruttnelse, skulle du förstå sanningen av vår tro, och du skulle se, hur stor och ljus den är! …

Modern reste sig upp, fylld av önskan att i en och samma eld smälta samman sitt hjärta med sonens.

– Vänta, Pavel, vänta bara! mumlade hon andfådd. Jag är också en människa! Jag känner … vänta![93]

Med modern i rörelsen utspelar sig sedan denna extatiska scen:

Modern såg honom i ansiktet och såg blott ögonen, de stolta, djärva, brinnande ögonen …

– Kamrater! Vi ha beslutat att idag öppet förklara, att vi … att vi i dag skola höja vår fana, förnuftets, rättens och frihetens fana!

En lång, vit stång glänste genom luften, delade mängden och försvann i den. Och efter en minut fladdrade över de uppåtriktade ansiktena liksom en röd fågel det arbetande folkets fana, den röda linneduken …

Pavel lyfte sin hand, fanstången sviktade, men tio händer grepo den vita, glatta stången, och mitt bland dem var moderns hand.

– Leve det arbetande folket! ropade han.

Hundratals röster svarade honom med högljudda rop.

– Leve det socialdemokratiska arbetarpartiet, vårt parti, vårt andliga fosterland!

Massan böljade. De, som hade förstått fanans betydelse, trängde sig fram till den. […] Modern tog tag i Nikolajs och en annans hand, hon höll på att kvävas av tårar, men hon grät ändå icke. Hennes fötter darrade, och med skakande läppar sade hon:

– Mina kära … det är sant …

Över Nikolajs kopparärriga ansikte spred sig ett brett leende; han såg fanan och skrek vilt, sträckande armen upp emot den. Sedan lade han plötsligt samma arm om moderns hals, kysste henne och skrattade.

– Kamrater! sjöng lillryssen och överröstade med sin mjuka stämma oväsendet i hopen.

– Vi hava nu begivit oss på korståg i den nye Gudens namn, ljusets och sanningens Gud, förnuftets och det godas Gud! Vi äro på korståg, kamrater, och färden är lång. Fjärran från oss ligger vårt mål, men törnekronorna äro oss nära. Den som icke tror på sanningens kraft, den som icke är tapper nog att stå upp för den ända in i döden, den som icke äger tro på sig själv utan fruktar för lidande, han må gå bort ifrån oss! Vi kalla till oss dem, som tro på vår seger. De som icke kunna urskilja vårt mål, må de slippa att följa med, ty dem väntar blott sorg! I led, kamrater! Leve vår fest, en fria människors fest!

Mängden göt sig samman. Pavel svängde med fanan. Den vecklade ut sig i vinden, fladdrade framåt och log, solbelyst, röd och bred.[94]

I Gorkijs *En bikt* (*Ispoved*, 1908; på svenska 1909) förekommer ordet ”gudsbyggare” eller ”gudsskapare” för första gången.[95] Romanens protagonister avfärdar traditionell religion som ”bedrägeri”; ”religionen, kyrkan och allt sådant där är en mörk skog, där våra röfvare gömma sig”.[96] Istället tillskrivs

proletariatet gudomliga krafter. Folkets skaparkraft är det som är Gud. Inte bland slavar och förtryckta kreatur föds Gud, icke heller i den enskildes försjunkenhet, nej han föds ”ur flamman af det ljufliga medvetandet om hvar och ens andliga frändskap med alla”.[97] Det enade och målinriktade kollektivet alstrar ”det universella gudsskapandet”.[98]

Den kollektiva samordningens kraft måste symboliseras. Den gamle guden ersättas av en ny. I *En moder* förklarar en radikaliserad bonde:

> Den heliga platsen inom oss får inte stå tom. Det är en ömtålig plats i hjärtat, där Gud bor … om Han viker ur hjärtat, så uppstår ett sår. En ny Gud måste tänkas ut, Pavel, en ny Gud måste skapas, en Gud för alla, icke dömande och stridande, utan en, som är människornas vän![99]

Kollektivets uppvaknande och styrka är också individernas chans. Alla människor är ”förvaringsrum för levande ande” och den anden kan befrias.[100] Som ett tecken på hur långt de har kommit i sin utveckling kännetecknas de medvetna socialisterna i romanerna av sin frimodighet; de kan tala om allt.[101]

För Gorkij var detta inte en fiktiv lek. I ett brev till författarkollegan Leonid Andrejev från 1902 skriver han: ”Vi ska tillverka en gud åt oss själva, en som är storslagen, fantastisk, glädjerik och livsbeskyddare, en som älskar alla och allt. Så ska det bli!”[102] Det låter som en gudsbild i William Morris muntra anda. Den nya gudsbilden skulle underlätta för de fenomen som gudsbyggarna uppfattade som typiska effekter av gudstro: en känsla av samhörighet med andra troende, en strävan efter att förbättra sig och en hemhörighet i universum. ”Det jag benämner religiös känslighet”, skriver Gorkij, är ”kreativa och komplexa känslor som rör tro och kraft, förtröstan i seger, kärlek till livet, förundran inför de krafter som upprätthåller den subtila harmoni som existerar mellan [en sund persons] förnuft och hela universum.”[103] För Gorkij är dock gudstrons samhälleliga aspekt den mest väsentliga: ”Gud är det idékomplex som har konstruerats av olika stammar, nationer eller mänskligheten och som väcker och organiserar sociala känslor och som har som syfte att förbinda individen med samhället och att hämma djurisk individualism.”[104]

Gudsbyggarna ansåg inte att människorna här och nu var gudar. Men de menade att det i dem fanns gudomliga slumrande potentialer som dessvärre tidigare genom historien, som Feuerbach och andra förklarat,

har projicerats på fantasifoster. I framtiden kunde människorna bli (som) gudar.[105]

Självaste historiens mening är att föda en gudamänniska, en övermänniska som kommer att sjunga den prometeiska heroismens lov, försköna livet för folk och skapa genuin endräkt människor emellan. Men vägen dit kan bli vådlig, varnar gudsbyggarna. De ”floder av blod” som kan komma att krävas, är dock flöden som helgar kampen.[106]

Gorkij och efter honom Bogdanov och Lunatjarskij ”identifierade uttryckligen proletariatet med Gud och socialismen med himmelriket”, skriver David G. Rowley.[107] Han menar att gudsbyggarna ”begripliggjorde den socialistiska revolutionen i religiösa och millennaristiska termer” och benämner deras lära ”religiös marxism”.[108] I den fantastiska *Revolutionary dreams. Utopian vision and experimental life in the Russian revolution* (1989) föredrar Richard Stites å sin sida ”gudlös religion”.[109] Steven Aschheim talar om ”nietzscheansk socialistreligion” och ”socialistisk-nietzscheansk religion”.[110] Det handlade, skriver Mark Steinberg, ”om att återta ’mytens’ kraft, att skapa en ’religiös ateism’ där mänskligheten tog den plats som Gud tidigare haft, men som samtidigt hade del av de teistiska religionernas passion, förundran, moraliska visshet och löfte om lösen från ondska och död”.[111] Slutligen skriver Bernice Glatzer Rosenthal om gudsbyggarnas idé om en revolution som skulle innebära födelsen av ett nytt modernt totalt allkonstverk, en ny modern kultur och en ny modern människa – det var ”visionen om att omvandla marxismen till en religion”.[112]

Prometheus befriare: Aleksandr Bogdanov

Bogdanov älskade organisering.[113] Partiet ska organisera medlemmar. Vetenskapen ska organisera kunskap. Konstarterna och mytologin ska organisera sinneserfarenheter och den proletära kulturen ska organisera arbetarklassens livserfarenheter, vilket är detsamma som att skapa en ny religion. Genom organiseringen betvingas natur och kultur, liv och samhälle. Vad är då mer naturligt än att starta ett projekt för att uppfinna en vetenskap om organisation? I traditionen från de franska sjuttonhundratalsencyklopedisterna och Destutt de Tracy, Saint-Simon, Comte och Dietzgen tror Bogdanov att samlandet och systematiserandet av allt vetande är vägen till makt över verkligheten och därmed till människans steg från nödvändighetens till frihetens rike. I tre volymer 1922 lanserar han ”tektalogin”. Det är den förnuftiga läran (*logos*) om att snickra, att bygga (*tektôn*; jämför s. 193), vilken

ofta beskrivs som en tidig form av organisationsteori eller cybernetik. Ambitionen är att skapa en metavetenskap som beskriver och förklarar reglerna och funktionerna för alla andra vetenskaper. Med denna metavetenskap skulle Hegels försök att filosofiskt fånga hela verkligheten kunna ersättas av en positiv vetenskap, trodde Bogdanov. Därmed skulle också marxismens dialektiska materialism förnyas och få en solid bas. Bakom drömmen om att lägga en stabil grund eller ram för encyklopediskt vetande, fanns vidare en avsmak för arbetsdelningens olyckliga uppdelningar och en vilja att föra samman handens och hjärnans kunnande. Ingenjörens yrke blir i det ljuset mönstergillt. Målet är inte ”gudsbyggande” skriver Bogdanov i *Filosofija zjivogo opyta* (1912; ”Den levande upplevelsens filosofi”), men väl ”världsbyggande”.[114]

Även om Bogdanovs projekt således låg på en mycket hög abstraktionsnivå, bestod grunden i hans världsbild av föreställningar runt arbete. Det konkreta, omskapande arbetet är enligt honom av helt central betydelse för att etablera en riktig verklighetsuppfattning. Marx och Engels tes om arbetets avgörande betydelse för människosläktets utveckling strålar hos Bogdanov samman med tidens nykantianism. I denna filosofi lyfts den kunskapstörstandes aktiva sökande efter kunskap fram: laboratorieexperimentet, i vilken verkligheten avluras sin sanning av forskaren, blir en mer sann bild av kunskapssökandet än jägaren som följer spåren av älg i snön.[115]

Bogdanovs syn på arbete är dock mindre romantisk än Marx. Han skulle inte tala om det som att arbete ”först och främst [är] *ett samspel* mellan människan och naturen”.[116] Naturen förefaller Bogdanov trög och ovillig. Det krävs prometeiska ansträngningar för att kuva den. Han till och med definierar ”materia” som den substans som gör motstånd mot mänsklig vilja, intention och arbete.[117]

Bogdanovs kärva syn på naturen kan i tider av materiellt överflöd och akut kapitalistisk klimatkris tyckas främmande. Men det är inte svårt att föreställa sig den fattigdom, smuts, sjukdom och plåga som socialisterna såg runt omkring sig, på landsbygden såväl som i städernas arbetarslum, och den tröghet som var och en som försökte förbättra detta tillstånd erfor. 1908 skriver den franske partiordförande Jean Jaurès om arbete, initialt med en air av Marx och Engels, sedan mer i linje med Bogdanov:

> Arbeta borde vara något naturligt och lustfyllt; ofta är det inget annat än underkastelse och lidande. Det borde vara ett krig i vilket hela mänskligheten förenas mot döda objekt, mot naturens olyckor och mot livets svårigheter.[118]

För Bogdanov är klasskampen bara en växelform av människans kamp mot naturen. I denna form står proletärernas levande, omskapande arbete mot kapitalisternas petrifierade arbete: guldet, penningen, kapitalet. Med rätt organisering kommer emellertid proletärerna att segra. Och efter denna seger, i det socialistiska eller kommunistiska samhället, kommer mänsklighetens förmågor att omvandla världen vara obundna och de kommer att visa sig vara otroliga, ja gudomliga. Prometheus äntligen frisläppt. Eller: efter att ha misslyckats med att bli en etablerad symbol för *fraternité* under franska revolutionen, är det nu Herkules stordåd som hägrar vid soluppgången. Enligt Lunatjarskij är det precis så: Herkules är arbetets gud.[119]

Emellertid! Infångandet av kerynitiska hindar eller rengöring av stall är inte den sorts uppgift som futuristiskt inspirerade tänkare föreställde sig i framtiden. Bara några år efter att bröderna Wright fick upp sitt flygplan i luften skriver Bogdanov en utopisk roman om en färd till den röda "stjärnan" Mars. *Krasnaja zvezda* (1908) har kallats den första bolsjevikiska utopin, men dess science fiction-drag är minst lika anmärkningsvärda.[120] På Mars blomstrar ett socialistiskt samhälle som får vårt telluriska samhällsliv att framstå som genomsyrat av kaos, rivalitet, irrationalism och underutveckling. Faktiskt är det marsianska samhället så framgångsrikt att Mars har börjat lida av överbefolkning varför marsianerna planerar att invadera Tellus. Inte ens det perfekta samhället är i Bogdanovs värld i vila. Allt, det vill säga historien, fortgår.

I sitt filosofiska tänkande gör Bogdanov i samma pro-dynamiska anda gällande att människor i framtiden inte bör ha kvar samma ideal som idag.[121] Då skulle det handla om ett slags fetischer. Men allt är och bör vara statt i utveckling. Också idealen. I *Ludwig Feuerbach och den klassiska tyska filosofins slut* (1886) får framstegsoptimismen Engels att komma nära en epistemologisk relativism, trots att den strider mot hans scientistiska grundhållning.[122] Hos Bogdanov pekar utvecklingstron alltså mot moralisk relativism, som många skulle säga rycker undan mattan för all sorts politisk strävan.

Bogdanovs olust inför, eller misstro mot, bilden av en värld och ett samhälle i vila, en tid utan historia, kan annars minna om Engels syn på världen som "materia i evig rörelse", "en evig ström".[123] Trettio år efter *Krasnaja zvezda* ställer sig "den store rorsmannen" Mao Zedong bakom en liknande världsbild.[124] I bland annat *Om motsättningarna* (1937) framträder en daoistiskt färgad åskådning där de dialektiska motsatserna och

utvecklingen tes–antites–syntes ses som permanenta inslag i världen och där naturens egenskaper och skiftningar används som rotmetaforer.

Namnen Sputnik, Lajka och Jurij Gagarin i folkmedvetandet vittnar om vilken betydelse Sovjetunionen senare kom att tillskriva utforskandet av rymden. Men då var Bogdanov sedan länge död.

Folkkommissarien: Anatolij Lunatjarskij om kultur och religion

Bogdanov hade en nära vän och vapenbroder i Lunatjarskij.[125] Medan Bogdanov lutade sig mot vetenskapen och den positivistiska empirismens sätt att uppfatta sinneserfarenheter som människans innersta, låg Lunatjarskijs intressen åt konst och kultur. Han lyfte fram viljans och begärens betydelse för människorna och såg i linje därmed marxismen som ett uttryck för "de ursprungliga religiösa och konstnärliga uttrycken som alltsedan barndomen springer ur människohjärtat".[126]

Lunatjarskijs intresse för begär, längtan och drömmar ledde honom till att studera religionshistoria. Samma år som Bogdanovs *Krasnaja zvezda* publicerades utkom första bandet av Lunatjarskijs *Religija i sotsializm* (1908–11, "Religion och socialism").[127] Den är kanske det allra första försöket att systematiskt teckna relationen mellan religion och socialism. *Religija i sotsializm* väckte sensation när den utkom eftersom den tolkades som ett försök att starta en socialistreligion, även om det enligt Bogdanovs levnadstecknare James White inte precis var Lunatjarskijs avsikt.[128] Boken har aldrig blivit översatt och bara några få ryska exemplar lär existera idag.

Lunatjarskijs syfte med boken var att fastställa var socialismen hör hemma bland religionerna, vilket slags religion den är. Det kan låta som ett förvånande syfte för en marxist, men för Lunatjarskij betecknar "religion" de känslomässiga, kollektiva och utopiska aspekterna av en gemensam kultur. I det ljuset är det inte konstigt att kalla Marx för "den främste profeten", sin egen omsvängning till den socialistiska saken för en "konvertering till marxismen" eller socialismen som "en framstående ny religion" sprungen ur kristendomen.[129] Dagens socialism bär enligt Lunatjarskij upp "allt hopp och alla önskningar som någonsin har uttryckts i form av religiös längtan".[130] Den kan beskrivas som "den högsta formen av religion genom vilken mänsklighetens mäktiga befrielseprocess har kommit till uttryck genom individens medvetande, känslor och handlingar".[131] Socialismen är sålunda slutpunkten på den religionsevolution som startade med animism och sedan utvecklades till judendom och kristendom.[132]



Rymdraket med texten ”Kinesiska ungdomar nr 1” når fram till månen där mångudinnan Chang’e bor med sin kanin.



Affisch av Vladimir Mensjikov från 1975. ”Ingen Gud här!” upplyser den sovjetiska kosmonauten Jurij Gagarin där han svävar högt ovan gamla kyrkor och moskéer.

Lunatjarskij menade att socialister generellt hade ägnat för lite uppmärksamhet åt de religiösa, estetiska och kulturella sidorna av arbetarrörelsen:

> Den unga proletärgenerationens etiska och estetiska fostran i det socialistiska idealets anda är en absolut nödvändighet. [– – –] Konsten är överhuvud framför allt organisation av sinnesrörelserna hos enskilda personer eller grupper, klasser, hela nationer o.s.v. Den proletära konsten är uttrycket för organisationsprocessen i proletariatets känsloliv.[133]

Vad gällde religion var dess kärna av samma art som konstens och kulturens: strävan efter att höja sig. Idealism sålunda. I strävan efter ett bättre liv fanns ”en obruten kontinuitet mellan de gamla tidernas religiösa åskådning och de nya tidernas socialism”, skriver White.[134] Trots att formerna förändras i religions- och kulturhistorien förblir innehållet detsamma. Lunatjarskij skriver:

> De mytologiska skapelserna gav vika för metafysik och slutligen för de exakta vetenskaperna; tron på magi gav vika för arbete. Istället för animism, vetenskaplig energetik. Men har något förändrats i den mänskliga själens religiösa inre?[135]

I linje med *same same but different* talade Lunatjarskij i *Religija i sotsializm* om socialism som en ”religiös ateism” och en ”arbetets religion”.[136] Som anhängare av gudsbyggandet kunde han skriva:

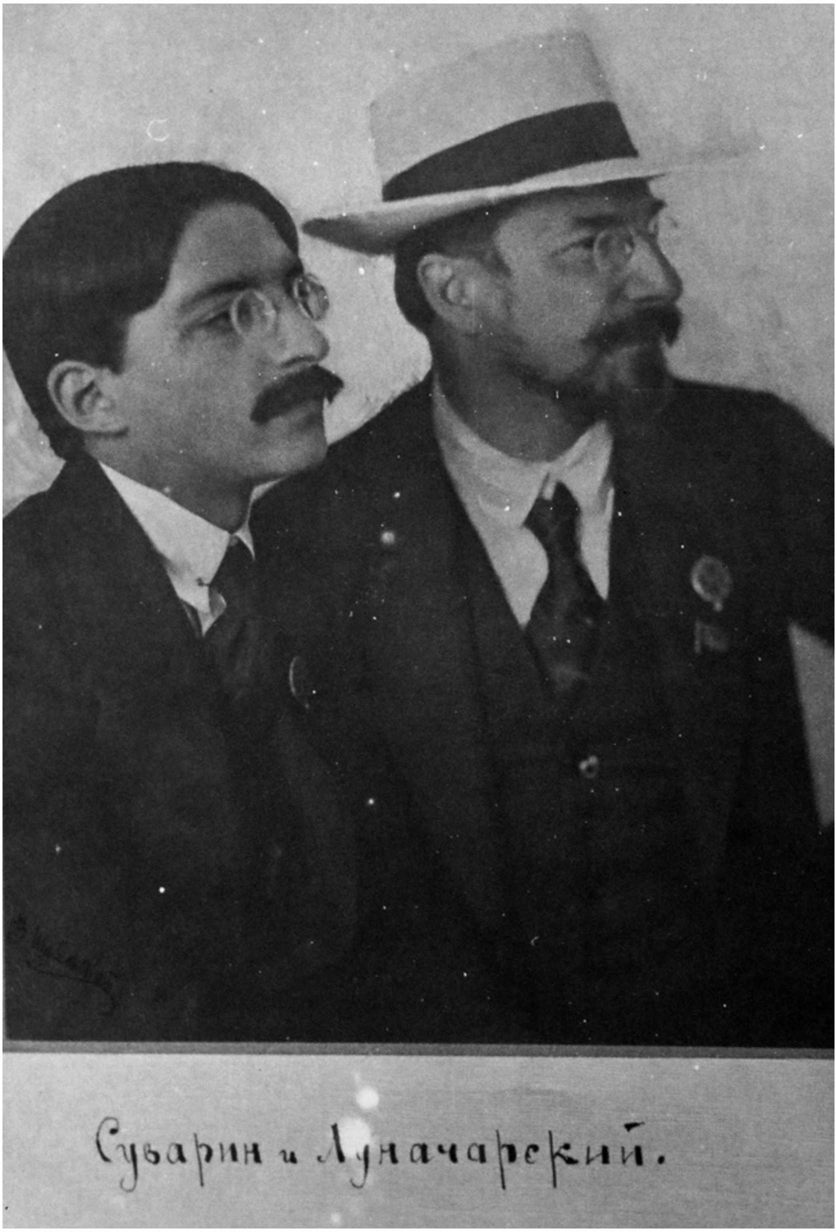
> Det finns ingen gud i världen. Men det skulle kunna finnas. Kampen för socialism är det som avses med gudsbyggande.[137]

Eftersom vi med begreppet gud avser en allsmäktig, allvis och evig kraft kan människan bli gud. Hur? Genom arbete, vetenskap och teknologi.[138]

För Lunatjarskij var emellertid det djupaste skiktet hos människan djupare än både vetande och moral, det var estetik i bred bemärkelse: ”angenämt” eller ”oangenämt” är människodjurets första orientering.[139] År 1905 skriver han:

> Allt som gynnar livet – sanning, godhet, skönhet – är i allmänhet saker som är positiva, goda och attraktiva; allt som förstör eller reducerar livet – falskhet, ondska och fulhet – är i allmänhet saker som är negativa, dåliga och motbjudande.[140]

Den vitalistiska hållning som anas i citatet – livet som överordnad princip – blir fullt synlig i nästa:



Anatolij Lunatjarskij (till höger) tillsammans med Boris Souvarine, en fransk kommunist som 1935 skrev den första Stalinbiografin men därefter närmade sig trotskismen.

> [Livets] ideal är livet självt: fullt, komplett, blomstrande, segerrikt, kreativt liv. […] Med utgångspunkt i detta ideal – det vill säga hennes begär (i form av de mest omedelbara vardagliga behoven eller i form av utvecklade och förfinade föreställningar om sanning, skönhet och rättvisa) – värderar människan alla fenomen. Estetik är vetenskapen om värde; kunskapsteori och etik är enbart utanpåverk.[141]

För Lunatjarskij, liksom för andra socialister (till exempel Fourier och Herron), är det religionernas hängivenhet och idealistiska glöd som väcker intresse och som han hoppas kunna använda för att tjäna arbetarklassen. Hjärtat i religionen, för att tala med Feuerbach och Marx, är hans objekt. Utifrån den ståndpunkten kunde Lunatjarskij – som 1917 tillträdde som Sovjetunionens förste folkkommissarie (minister) för utbildnings- och kulturdepartementet (Narkompros) – proklamera att revolutionen behöver en radikal förändring också av konst och kultur. Det behövs en ”kulturrevolution”, ett uttryck han lär ha myntat.[142]

Som utbildnings- och kulturminister försökte Lunatjarskij att tillfredsställa flera grupperingar. Det ikonoklastiska avantgardet härjade fritt. Samtidigt värdesatte han själv gamla byggnader, till och med kyrkor, och ville därför hämma en alltför futuristisk lust att riva ner. Dessutom skulle han bedriva en kulturpolitik som var aktiv, men inte så idealistisk att sekularisten Lenin kom att tänka på gudsbyggande, en strömning Lenin tyckte var fånig, splittrande och icke-proletär på liknande sätt som propagandistisk ateism. I ett brev till Gorkij under slutet av 1913 avfärdar Lenin hela idén:

> Käre Aleksej Maksimovitj, Vad håller du på med? Det här är ju helt enkelt hemskt, det är det! […] Gudssökande skiljer sig från gudsbyggande eller gudsskapande eller gudsgörande eller dylikt lika lite som en gul djävul skiljer sig från en blå djävul. Att tala om gudssökande utan att förklara sig vara mot *alla* djävlar och gudar, mot varje form av ideologisk nekrofili (all dyrkan av en gud är nekrofili, även om det är den mest rena, ideala, inte sökta, utan byggda, gudomligheten – det är sak samma), men att föredra en blå djävul framför en gul djävul är hundra gånger värre än att inte tala alls om saken.[143]

Bolsjevikisk kulturrevolution

Ge oss nya former!

Den nya vardagen i det nya landet Sovjetunionen skulle utmärkas, först och främst, av välstånd eller till och med av materiellt överflöd.[144] Trots att detta var Tolstojs hemland hade bolsjevikerna ingen kärlek till asketiskt och fromt liv i obygden. Istället drömde de om moderna städer, ny teknik och infrastruktur; om nya byggmaterial, elektrifiering och snabba transporter; om bibliotek, lunchrum och kulturcentrum. Boendet skulle bli som i framtidens Boston i Edward Bellamys utopi *En återblick* (1888): en välordnad, men också vacker och bildad, konsumtionsenhet. (Och inte som framtidens London i William Morris *Nytt från en ny värld* från 1890: en lantlig och behagligt trög by.)

Bolsjevikerna hade som mål att frigöra den ”oerhörda prometeiska kraft” som de förlegade och irrationella kapitalistiska produktionsförhållandena bakband.[145] ”Efter att ha sett elektriciteten”, sa den futuristiska ordingenjören Vladimir Majakovskij, ”tappade jag allt intresse för naturen. Den var inte aktuell längre.”[146] Eller som det heter i den lite snärtigare engelska översättningen: ”After seeing electricity, lost interest in nature. Not up-to-date-enough.”[147]

Utopismens anda genomsyrade åren efter revolutionen. Det lästes utopiska romaner; vid sidan av Bogdanov och Bellamy rafflande romaner av Jules Verne och spännande och socialistiska romaner av H.G. Wells, liksom framtidsvisioner av Bebel, Kautsky, Braun och Atlanticus (Kārlis Balodis). Man sökte det nya. Majakovskij, ”Order nr 2 till konsternas armé” (1921):

> Medan vi gnyr och stormar,
> sökande en förborgad mening,
> går ett klagorop över tingen:
> ”Ge oss nya former!”[148]

Enligt journalisten Nikolaj Tjuzjak, som var en ledande gestalt i avantgardekretsarna runt vänsterfronten och tidskriften *LEF*, var konstnärernas uppgift att hitta framtidsfröna i nutidsmyllan.[149] Om dessa frön vattnades skulle de inte bara gro till sådant som kunde ge mättnad i magen, utan även till vackra dagar. Som den tyska kommunistledaren Clara Zetkin påpekade 1923 behöver arbetarna inte bara mat, utan även ”förlösning från de djupaste själsliga plågorna”.[150] En ny kultur behövdes.

Precis efter revolutionen existerade det förstås ännu ingen proletär sovjetisk kultur; inga självklara berättelser eller ritualer; ingen exakt åskådning; inget avgjort på konstens och vardagsetikettens område. Allt skulle födas. Mycket skulle kontrolleras.

Trots det lidande, de ekonomiska haverier, strukturella omdaningar, övergrepp och den politiska förföljelse som följde med inbördeskriget 1917–23 (om vi nu ska tala om ett inbördeskrig när 100 000-tals utländska soldater från tretton länder var delaktiga) blev de tio–femton första åren av Sovjetunionen extremt nyskapande. Det gäller de sköna likaväl som de tillämpade konsterna, liksom det gäller propagandan, grafiken, designen och modet. Förklaringen till kreativiteten var dels den entusiasm som föddes av att bevittna att radikala politiska och sociala förändringar verkligen var möjliga, dels det faktum att Ryssland härbärgerade ett självsäkert konstnärsavantgarde som även om det tidigare varit mer eller mindre fientligt inställt till bolsjevikerna, nu ställde sig i revolutionens tjänst.

Homo sovieticus

Trots att artonhundratalets utopiska socialism omfattade okonventionella idéer om det mesta, dominerades artonhundratalets arbetarrörelse av det skötsamhetsideal som idéhistorikern Ronny Ambjörnsson fint har tecknat i *Den skötsamme arbetaren. Idéer och ideal i ett norrländskt sågverkssamhälle 1880–1930* (1988). Hand i hand med det idealet gick kampen mot analfabetism och för vuxenutbildning och för meningsfulla och lärorika klubbar för barn och ungdomar.[151] Skötsamhetsidealet var ett verkligt ideal, alltså en värdering av hur man bör leva och bete sig, men kunde också vara en taktisk manöver för att försäkra borgarklassen om att så länge arbetarklassens intressen inte motarbetades så kommer de rebelliska bohemerna och de anarkistiska dynamitarderna att förbli marginaliserade.

Samtidigt existerade ju den andra traditionen: Fouriers värld av begärsutlevelse, Feuerbachs evangelium om kärlek och självförverkligande, rövarromantikens hyllande av det naturliga och äkta, den yngre Wagners hyllande av erotik och äventyr, nietzscheanismens expressiva konstnärsromantik och alla sekelskiftets livsreformexperiment. I samband med att han skriver om rysk avantgardism talar historikern Mark Steinberg om en ”kult runt de elementära känslorna” under nittonhundratalets första årtionden i Ryssland, känslor som enligt Steinberg knöt an till kristna, teosofiska och mystika föreställningsvärldar.[152] Denna nyromantiska strömning påverkade också arbetarrörelsens intellektuella: ”Det är ingen över-

drift att prata om en kult runt känslan hos arbetarförfattarna."[153] Åren direkt efter revolutionen var det dessa strömningar, inte skötsamhetsidealet, som fick ett uppsving.

Försvaret för fri kärlek var utbrett bland revolutionärerna.[154] Det innebar i princip rätten till det sexliv man önskade – Sovjetunionen blev det första landet i världen att avkriminalisera abort och homosexualitet. Men det innebar också mer allmänt rätten att välja ett liv där kärlek, relationer och val av partner tilläts vara avgörande pusselbitar i det goda livet. Bolsjeviken och feministpionjären Aleksandra Kollontaj förutspådde på detta vis att kärleken kommer att bli de framtida människornas religion.[155] Det låg i linje med ideologen Nikolaj Bucharin som deklarerade att kommunism är kampen för det fullödigaste liv som är möjligt.[156]

Den sovjetiska kulturpolitiken strävade därför efter att skapa en ny människa, en *homo sovieticus* som det ibland kallas, ofta lite nedsättande. Sett ur Fouriers och Feuerbachs synvinkel var dock denna nya människa strängt taget inte alls någon ny människa, utan bara den människa som alltid hade existerat, men hitintills hade varit förtryckt av alienerande strukturer. *Homo sovieticus* skulle bli den befriade människan.

I den lysande *New myth, new world. From Nietzsche to Stalinism* (2002) kartlägger historikern Bernice Glatzer Rosenthal "dionysismen" inom bolsjevismen; "nietzscheansk socialism" är också en fras. Kapitlet om kulturrevolutionen och den första femårsplanen (1928–32) betitlar hon "Dionysos unleashed", en parafras på Percy Bysshe Shelleys *Den befriade Prometheus* (*Prometheus unbound*, 1820; på svenska 1942), som i sin tur parafraserar Aischylos.[157] Rosenthals bok är övertygande: många av revolutionens ideologer och konstnärer var mycket djupare påverkade av Nietzsches (och Wagners) livsåskådning än historiker tidigare lagt märke till. Samtidigt springer förstås inte längtan efter en ny människa, en människa som lever och interagerar med sina medmänniskor på ett friare, ärligare och mer ömsesidigt befruktande sätt ur Nietzsches böcker, utan ur ett liv som är bristfälligt i dessa avseenden.

Trots att kärlek, utlevelse och självförverkligande uppmuntrades under åren efter revolutionen fanns det redan från första början motkrafter. Bolsjevikerna bekämpade i revolutionens initialskede den individualistiska anarkismen brutalt – liksom de gjorde med det starka Socialistrevolutionära partiet – och många bolsjeviker var misstänksamma mot en individualism som hotade den kollektiva sammanhållningen och ansträngningen. Inte utan skäl heter det allra första kapitlet i René Fülöp-Millers tidiga

reportagebok om Sovjet från 1926 ”Den kollektivistiska människan”. Sovjetiska ideologer kunde mycket riktigt beskriva individen som en ”borgerlig fetischism”.[158] I samband med den tyska novemberrevolutionen 1918 menade den tyske kommunisten Emil Barth att enbart om man radikaliserar Jesus ”Du skall älska din nästa som dig själv” (Mark 12:31) till ”Du skall älska din nästa mer än dig själv” kan arbetarrörelsen bli segerrik.[159] Det är i ljuset av den andan som Aleksandra Kollontaj (felaktigt) brukar tillskrivas åsikten att barn inte tillhör familjen, utan samhället.[160] Målet är istället, med Lunatjarskijs ord i *Arbetarklassens kulturuppgifter* (på svenska 1920), att bortom individualismen nå ”en fullständigt ny organisk, eller bättre överorganisk, fri och naturlig sammansmältning av personligheterna till överpersonliga enheter”.[161]

Skötsamhetsidealet fanns också kvar. Den enkla strävsamma personen och det syskonskap hen var en del av hyllades under den första femårsplanen. Medborgaren skulle vara medmänniska (inte övermänniska). I den tidiga sovjetiska konsten var just den vanliga, enkla människan – om inte ”mannen på gatan”, så i alla fall ”proletären i arbete” – hjälten. En vanligt förekommande litterär gestalt var hjälten som i revolutionens namn förtränger sina sanna känslor och döljer sina verkliga reaktioner. Det är typiskt att när Lenin 1924 avlider och mumifieras förevisas han i sina praktiska vardagskläder.[162] I senare propaganda runt Stalin framstår också han som bara en av dessa miljoner vanliga knegare som drar sitt strå till stacken.

Trotskij, den ledande bolsjeviken efter Lenin åren efter revolutionen, åtog sig uppgiften att skriva om vett och etikett i det nya arbetarparadiset.[163] Det skulle vara ett samhälle där den gamla världens ofog – folk som är berusade, promiskuösa, svär, spottar och latar sig – är försvunna. I den andan startar 1926 ungdomsförbundet (Komsomol) ett projekt för att rensa bort dessa brister från vardagslivet.[164] En ”kommunistisk moral” skulle inskärpas i alla medborgare, oavsett kön, social position och etnicitet: flit, kamratskap och offervillighet var omhuldade ideal. En moralkod som minde om det viktorianska England – med varningar för dans och musik som väcker ”afrikanska passioner” – växte sig allt starkare på alla nivåer.[165] Den fick sitt mest beryktade uttryck i pedagogen Anton Makarenkos romantrilogi *Vägen till livet. (Pedagogiskt poem)* (*Pedagogitjeskaja poema*, 1925–35; på svenska 1977).[166]

Den sida av nietzscheanismen som handlade om konstnärsromantik, utlevelse och självförverkligande (och som i mångt och mycket var identisk med wagnerianismens kult av teater, erotik och livsberusning)

stötte sålunda på patrull i Sovjetunionen. Men i nietzscheanismen (men inte i wagnerianismen) fanns också en annan sida. Det är en prometeisk eller faustisk sida där en beslutsam och heroisk mänsklighet omskapar världen. ”Varen hårda!” kräver Nietzsches Zarathustra.[167] För att kunna behärska tillvaron, bekämpa det som är livsfientligt och omskapa materien och naturen till en för henne gynnsam värld, måste mänskligheten ta kontrollen, bli sin egen herre.[168] Ingenjören blir den store hjälten och det *ethos* man förknippar med hans yrke det eftertraktade: opersonlig, rationell och effektiv.[169]

En annan av tidens hjältar är den modige och duglige person som rent praktiskt kan hantera ingenjörens teknologiska mästerverk, framförallt flygplanspiloten. Andra yrken och sysselsättningar som på liknande sätt förenar en saklig upplysningsrationalitet med våghalsighet omgavs på liknande sätt av ljusglans. Övermänniskan anas. Konstnärens uppgift är just, förklarade Lunatjarskij, att framkalla ”kärlek till kamp och seger, prometeiskt strävande, envis stolthet, outtröttligt mod, för att förena alla hjärtan i en allmän känsla av att närma sig övermänniskan”.[170]

Wagneriansk myt i Sovjet

Wagnerianismen – och med den idén om en modern mytologi som kan forma en ny folklig, symbolisk samkultur med en ny människotyp – svepte in över det stora landet i öst samtidigt som det nådde de andra europeiska länderna.[171] Bland annat Lunatjarskij var en stor beundrare av mästaren från Bayreuth. Nietzsches evangelium kom ungefär samtidigt. Utifrån tolkningar av framförallt *Tragedins födelse* (1872) drog ryska intellektuella och konstnärer slutsatsen att myter behövs för att göda, stimulera och reglera samkulturen. På typiskt romantiskt manér (Creuzer, Bachofen, Wagner), men kanske också med ortodoxa kyrkans ikoner som fond, förklarade den ledande symbolisten Vjatjeslav Ivanov (1866–1949) att den mytiska berättelsen finns koncentrerad i symbolen, ”som trädet i ollonet”.[172] Enligt Ivanov är det konstnärsprästens heliga uppgift att veckla ut symbolen, gestalta den litterärt och dramatiskt och därmed skapa en enande ideologi åt folket. Konsten blir ”mytskapande” (*mifotvortjestvo*).

Den romantiska och vitalistiska mytförståelsen, förmedlad bland annat genom Ivanov, gjorde avtryck på Marx och Engels ryska beundrare. Enligt Bogdanov är det en grov vanföreställning att myt är detsamma som en falsk historia. Myten är ett medel varmed erfarenheter organiseras, hävdar han med en nickning åt tidens nya empiriska positivism (Mach, Avenarius,

Vaihinger). Gorkij gick i samma fotspår och hävdade att konst ska vara ”mytskapande som pådyvlar sin sanning”.[173] Med hänvisning till Frazer och annan artonhundratalsforskning om myter skriver Gorkij:

> Myten är en uppfinning. Att uppfinna innebär att utifrån en verklighetshelhet extrahera dess centrala idé och förkroppsliga den med hjälp av bilder – så fick vi realismen. Om vi till den ur verklighetshelheten extraherade idén adderar […] det önskvärda, det möjliga, och lägger denna addition till bilderna, får vi den romantik som utgör grunden för myten och som är mycket gynnsam i så mån som den tenderar att väcka en revolutionär attityd mot verkligheten, en attityd som konkret kan förändra världen.[174]

Trots olikheterna som bestod mellan Gorkij och revolutionens mest ikoniska konstnärer – futuristerna, med Majakovskij som lokförare – var de ense om mytens natur och värde. Den framstår för dem som diktens urgrund. Myter är för dem, med slavisten Irina Gutkins fras, ”kriteriet på världens skönhet”.[175] Den stora uppgiften för de sovjetiska författarna, ”den mänskliga själens ingenjörer”, blir följaktligen som en av gestalterna i Majakovskijs långdikt *150 000 000* (1921) uttrycker saken: ”Vi vräker ur oss nya myter.”[176]

Myten är ett medel varmed erfarenheter organiseras hävdar alltså Bogdanov. Men han ger samtidigt det synsättet en socialistisk knorr: i första början var myten inte en pseudovetenskaplig förklaring av obegripliga naturfenomen eller dåligt filosoferande på grund av primitivt språk, två idéer som man kunde finna hos auktoriteten Max Müller. Nej, myten var enligt Bogdanov ursprungligen en berättelse som hjälpte till att organisera arbetsprocessen.[177] Den hypotesen visar i vilken annorlunda miljö denna mytförståelse har hamnat: inte längre skönandarnas och humanisternas rike, utan ingenjörernas och arbetarnas. Den ende tänkare förutom Bogdanov jag känner till som har behandlat kopplingen mellan myt och arbete är litteraturvetaren Roland Barthes som i *Mytologier* (1957) menar att mytens unika formspråk enbart tjänar borgerligt konservativa syften, medan arbetarnas språk är organiskt integrerat med arbetsprocessen och därmed skyddat från att ta mytens form.[178] Tvärtemot Bogdanovs uppfattning alltså.

Wagneriansk teater och rit

Wagners kulturpolitiska texter och operor och Nietzsches historiska analyser av den dionysiska kultens betydelse för den ädla hellenska kulturen, framkallade som vi sett bilden av samhället som ett slags teater. Dramatikerna kunde axla det gammalmodiga prästerskapets roll och skapa teaterpjäser, symboliskt förtätade riter, och, vilket var samma sak, politiska spektakel som sedan kunde få bäring på det verkliga sociala livet utanför framträdandet. Avståndet mellan skådespel och liv skulle upplösas, liksom avståndet mellan skådespelare och publik.

Också här föregick symbolisterna revolutionens konstutövare. Ivanov gav ut en rysk översättning av Nobelpristagaren Romain Rollands *Le Théâtre du peuple* (1903, ”Folkteatern”).[179] I efterdyningarna av Dreyfusaffärens uppslitande strider drömde Rolland om att likt Wagner väva fram en ny myt och återuppliva franska revolutionens rituella och symboliska liv. Han skrev pjäser med det syftet, däribland *Danton* (1899; på svenska 1917) och *Den 14 juli* (*Le quatorze juillet*, 1902; även den på svenska 1917). Men i *Le Théâtre du peuple* leker han också med tanken att skapa offentlig massteater. Liknande tankar fanns i Tyskland (Berlins Freie Volksbühne öppnad 1890) och i Förenta staterna (dramatikern Percy MacKayes *The civic theatre*, 1912).[180] I länder där den stora majoriteten av folket var analfabeter framstod någon form av folkteater som det bästa medlet för att nå ut.

De ryska symbolisternas försök till en sådan teater innebar en salig blandning av finkulturell romantik, folkliga uttryck, teosofisk mystik, anarkism och slavofilism. Genom att med symbolernas hjälp nå de omedvetna, emotionella lagren i psyket, snarare än intellektet, skulle vanligt folk (*narod*) omvandlas till ”nya barbarer”, med ett uttryck från Georgij Tjulkov, den symbolistiske grundaren av ”mystik anarkism”.[181] Så skulle Ryssland åter bli storslaget.

1905 års ryska revolution politiserade symbolisterna.[182] I linje med Feuerbachs ”framtidens filosofi” och Wagners ”framtidens konstverk” lanserar Ivanov ”framtidens teater”. Samtidigt började socialister som Trotskij, Bogdanov och Lunatjarskij få upp ögonen för symbolisternas experiment med deras kultiska och samtidigt pedagogiska dramatiska uttryck. Lunatjarskij siade om att under kommunismen kommer ”helgedomar att bli teatrar och teatrar helgedomar” och han tillät sig att fantisera om att kunna bygga ett tempel tillägnat ”samhällssjälen”, där under hänryckta riter människornas ursprungliga endräkt hyllas och återskapas.[183] Durkheims religionsteori som vision.

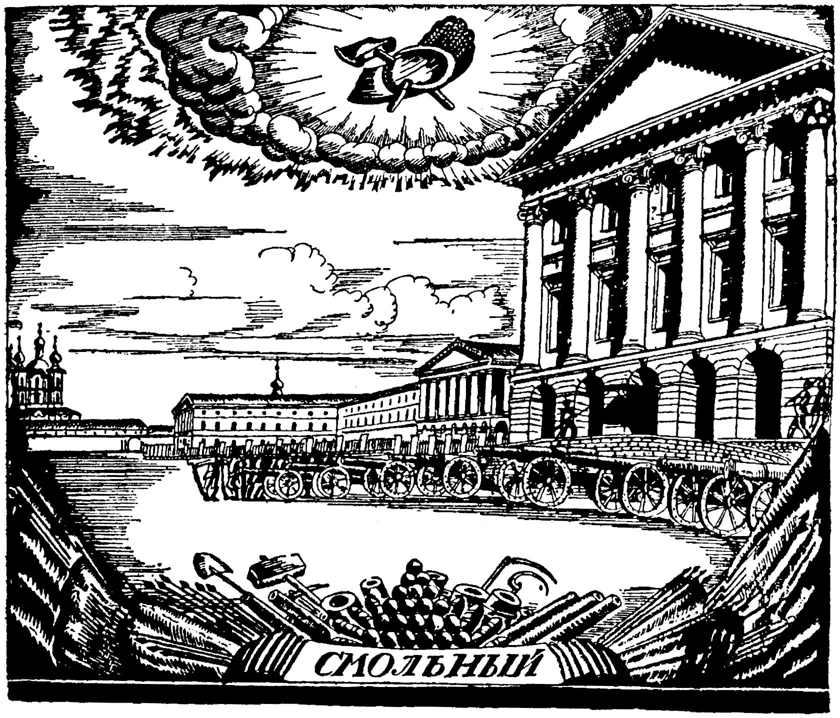
Efter revolutionen gjordes avantgardistiska försök med ett slags sekulära mysteriespel. Kändast är *Buffa-mysteriet* (*Misterija-buff*, premiär 1918; på svenska 1979) av futuristen Majakovskij, med scenografi av suprematisten Kazimir Malevitj och producerad av symbolisten Vsevolod Meyerhold.[184] Pjäsens tema är folkets resa genom himmel och helvete till det jordiska paradiset.

Det unga Sovjet ville emellertid inte begränsa konsten till de professionella konstnärerna. Redan i *Den tyska ideologin* (skriven 1845–46) skrev Marx och Engels att alla som har en Rafael inom sig bör få möjligheten att utveckla denna sida fritt.[185] I William Morris och Oscar Wildes efterföljd föreställde sig de ryska revolutionärerna att hela tillvaron kunde bli skön och att vanligt folk kunde skapa det som är skönt. Om bara resterna av tidigare samhällen och kulturer sopas undan kommer det att ske. Georges Sorel, vars tänkande introducerades på ryska 1907 och uppskattades av bland andra Lunatjarskij, gjorde därtill klart att teater var ett utmärkt sätt varigenom arbetarna kan rena sig från borgerlig kultur och påbörja sin resa mot att bli mer konstnärliga individer.[186]

Framförallt i kretsen runt Bogdanov och Lunatjarskij spirade därför förhoppningen om att skapa en mass-, medborgar- och nationalteater som skulle kunna engagera vanligt folk. Det konkreta verktyget för denna strävan blev den år 1917 bildade rörelse som kallades Proletkult (Proletarskaja kultura).[187] Det var en amatörteaterverksamhet som syftade till att nå ut till folk på gator och torg. Runt om i landet startades proletkult-föreningar och proletkult-cirklar. Rörelsen nådde sin höjdpunkt runt 1920 då den hade cirka en halv miljon unga arbetare som aktiva deltagare. Proletkult organiserades av den vänsterbolsjevikiska kretsen, men trots att Lunatjarskij 1917 blev folkkommissarie för utbildnings- och kulturdepartementet hade rörelsen den uttalade ambitionen att stå fri från kommunistpartiet.

Bogdanov var hoppfull: den gör-det-själv-kultur som kom till uttryck i proletkult-rörelsen skulle komma att ersätta de gamla religionerna. I dialektisk växelverkan kommer arbetarnas vardagskultur och konsten – ”den sociala erfarenhetens organisatör” – att uttrycka och forma proletariatets centrala värden.[188] Sålunda var proletkult-rörelsen en del av arbetarnas fria självorganisering, en grundbult i socialismen, och arbetarkollektivet på väg att bli sin egen konstnärspräst.

Också från andra håll försökte man mobiliserande massritualer.[189] Runt 1923 börjar det kommunistiska ungdomsförbundet att systematiskt häckla kristna ceremonier genom att framföra profana sånger och man började



Gravyr av V. Fidman föreställande Smolnyjinstitutet, högkvarteret för bolsjevikerna under oktoberrevolutionen, med vetekärve, hammaren och skäran som sol.

planera för att skapa nya högtider som på sikt skulle konkurrera ut dessa. I den ryska socialdemokratiska traditionen fanns redan en del att bygga vidare på: man hade sedan 1872 firat åminnelsen av Pariskommunens fall, sedan 1899 första maj och sedan 1910 arbetarkvinnornas dag.[190] Under hela 1920-talet får dessa högtider och andra symbolladdade officiella manifestationer, liksom masspektakler eller festivaler, en framskjuten plats i Sovjet. I festivalerna – däribland ”Det befriade arbetets mysterium”, ”Mot en världskommun” (båda ackompanjerade av musik ur Wagners *Lohengrin*) och ”Prometheuselden” – återfanns impulser från modernistisk finkultur blandade med folkligt-bondska inslag och ren propaganda. Tanken var att folkmassorna under dessa festivaler skulle bidra till stämningen genom att bilda vackra och rytmiska kollektiva enheter. Enligt kulturhistorikern Rosamund Bartlett hade ”dessa mammut-mytologiseringar av i tiden närliggande händelser en distinkt wagneriansk bouquet”.[191]

I *Bolshevik festivals, 1917–1920* (1993) beskriver Rysslandskännaren James von Geldern det som att festivalerna införlivade de båda rituella ytterligheterna mysterier och karneval.[192] Därmed kunde de i bästa fall skänka deltagarna en aning om en djupare mening bakom samtidens skeenden och samtidigt erbjuda en flykt undan oroliga tankar på stundande umbäranden. Festivalerna var också tillfällen för vanligt folk att ta över staden, skriver von Geldern, små minirevolutioner som laddade folket med utopiska energier och med drömmar om intensiv kamratlig samhörighet. Lenin omtalade ”revolutioner som de förtrycktas och utsugnas festivaler”.[193]

I Fjodor Ivanovitj Panfjorovs romansvit *Bruski* (1928–37; första boken på svenska som *Brusski. En roman om kollektiviseringens genombrott*, 1933) får Bogdanov ordet: ”Nu är inte bara konstnärer skapare. Det är alla. Du, Stesja, skapade inte du när du ledde traktorbrigaden?”[194] Arbete är konst eller kan bli konst. Det hade redan Morris och Arts and Crafts-rörelsen trott på och kämpat för. Och så här lät det i Demokratiska republiken Vietnam under slutet av 1960-talet:

> Har vi byggt upp dammen
> och lagat vägen
> har vi besegrat
> och fördrivit fienden
> då är *det* konst.[195]

Men inte alla gillar när folk skapar och bearbetar efter eget huvud. Det alltmer totalitära Sovjetunionens kommunistiska parti började se på proletkult-rörelsen som en konkurrerande maktsfär, fylld som den var av avantgardistiska futurister och personer med vänsterkommunistiska eller anarkosyndikalistiska böjelser. Partiet påbörjade en organisatorisk kvävning och kritik mot rörelsen började artikuleras. Varken Lenin eller Trotskij delade proletkult-ideologernas radikala avståndstagande från alla äldre konst- och kulturformer. Istället hävdade de att det föregående borgerliga samhället trots allt var historiens dittills mest avancerade samhälle och att delar av dess konst- och kulturtraditioner därför borde ligga till grund för Sovjetunionens nya kultur. Vad var dessutom poängen med en klassbaserad, proletär kultur när klasserna höll på att avskaffas? Redan 1921 var proletkult-rörelsen i princip upplöst.

Wagner förblev dock populär i Sovjetunionen under hela 1920-talet.[196] Stycken ur hans operor var ett återkommande inslag i olika ceremonier, ibland med helt ny text så att operan *Rienzi* blev *Babeuf*. Men i takt med

att det antisocialistiska och slavofoba nazistpartiet växte i Wagners hemland började framförandet av hans musik att avta och slutligen förbjöds de Wagnersällskap som i årtionden hade existerat i det stora landet i öst. I samband med Molotov–Ribbentrop-pakten 1939 fick likafullt den berömde regissören Sergej Eisenstein i uppdrag att sätta upp *Valkyrian*. Utrikes- och kulturpolitik följdes således åt.

Sovjets symboler

Lanserandet av nya eller nygamla röda högtider gick hand i hand med erövrandet av det offentliga rummet.[197] Gator döptes om till sådant som Maratgatan och Bakuningatan. Redan i april 1918 initierade Lenin en kampanj för att förstöra tsardömets monument. Eggad av berättelser från den franska kulturrevolutionen ville han i deras ställe resa statyer över politiska kämpar som Spartakus, Marat, Babeuf, Owen, Marx, Bakunin och Lassalle och över andra personer som bidragit till arbetarklassens kulturutveckling, däribland Tolstoj, Gogol och Ivanov. Arkitekten Vladimir Tatlins torn (se s. 228–230) härstammar från denna kampanj.

Från och med första maj 1918 började bolsjevikerna ta fram en ny officiell symbolik; det behövdes en ny nationalsång, en ny vapensköld och en ny flagga.[198] Dessförinnan hade bolsjevikerna i traditionen från franska revolutionen gjort bruk av antika symboler och allegoriska gestalter.[199] Men nu skulle alltså bland annat en ny vapensköld och en ny flagga designas och de fick gärna bryta mot heraldikens och vexillologins gamla mossiga regler för vad som var passande. Sådana brott visade bara på den nya friska andan i den nya arbetarstaten. I både vapenskölden och flaggan kom den röda stjärnan och hammaren och skäran att dominera och stilen upplevdes av många som innovativ och djärv.[200] De sovjetiska rådsrepublikerna fick sedan flaggor lika enformiga som tajgan: alla variationer på temat ”nästan helröd flagga med något färgstreck”. Deras vapensköldar utmärktes däremot av påhittighet, charm och lokal förankring på temat naturresurser och folklig ornamentik.

Omdaningarna berörde också offentlig konst och industridesign, estetiska uttryck som når gemene man. Som ett led i att ”komma bortom Gutenberg” exploderade formgivningen av tidningar och affischer stilistiskt och grafiskt. Det tryckta ordet och tecknet skulle bli mer påtagligt, mer fysiskt.

Det fanns de som ville se den nya offentliga kulturen i ljuset av närmast mytiska processer. De ”nya barbarer” som Tjulkov ville dana skulle vara

personer som hade ”blandat slaviskt och tatariskt blod”, vilket kan avkodas till att de samtidigt är vetenskapliga och modiga, både ingenjörer och krigare.[201] De första uniformerna för den nybildade Röda armén under Trotskij fick därför vissa ”tartariska” stildrag (se propagandaaffischen för det ”röda kavalleriet” på nästa sida samt Golovanovs målning på s. 215). Framförallt tänker man på den iögonfallande och ikoniska mössan (*budjonovka*) som likt vapenskölden och flaggan bröt mot äldre europeiska stilideal.

Privatsfären

Trots kommunistpartiets kritik av proletkult-rörelsen fortsatte man att leka med nya gemensamma kulturformer.[202] 1923 rapporteras det i tidningarna om att folk spontant börja utforma sekulära (vad vi i Sverige kallar ”borgerliga”) övergångsritualer. Det handlade om att designa ”röda substitut” för de kristet-ortodoxa ceremonierna runt namngivning, giftermål och begravning. Istället för dopet, som inviger den nyfödda i den kristna gemenskapen och initierar vägen mot frälsning, skapades *oktiabriny* (ordet är en hyllning till oktoberrevolutionen). Inte bara dessa istället-för-dop-riter var nya, det gällde även namnen: Spartak, Engelina, Ljuksemburg, Bucharina, Oktiabrina, Pravda, Maj, Molot (hammare), Industrija, Traktorina och Ninel (Lenin baklänges). Italienska barn döptes runt samma tid till Lassallo eller Marxine.

Vad gällde begravning blev eldbegängelse, som hade varit en viktig fråga för artonhundratalets sekularistiska föreningar, norm bland kommunisterna. Bogdanov avled efter experiment med ”kamratlig” blodtransfusion och blev 1928 en av de allra första att kremeras. En uppfattning om hur processioner och andra ceremoniella element kunde te sig vid begravningar av betydande socialistiska politiker kan man få genom att se filmsnuttar på nätet. Där finns filmer från begravningar av Kropotkin, Jaurès, Lenin, Durrutti, Trotskij, Mao, Che Guevara och Palme. Klipp från begravningar av andra prominenta socialdemokrater finns också, men de tenderar att vara stats- och inte partibegravningar och sålunda inte spegla socialismens kultur.

Intresset för de sekulära ritualerna avtog under 1930- och 40-talen, men fick ett nytt uppsving under sent 1950-tal.[203] Då invigdes speciella hus för sekulära namngivningsceremonier och bröllop. Befriade från utpräglat antireligiöst eller kommunistiskt innehåll, med familjen i centrum, blev ceremonierna populära. Det var svårare att få folk att välja sekulära begravningar.









Från vänster till höger, uppifrån och ner: Emblem för Socialistrevolutionära partiet på en valaffisch från 1917. Omslaget till Sovjetunionens konstitution 1918. ”Anslut dig till det röda kavalleriet!” Propagandaaffisch från den ukrainska socialistiska rådsrepubliken under ryska inbördeskriget 1920. Nyårskort av Vladimir Lebedev från 1966 där sovjetiska barn, pojken i Komsomolkläder, klär nyårsträdet.

Diktaturkommunistisk mytisk politik

Leninkulten

Från 1906 och framåt är Lenin ordförande för bolsjevikerna. Genom studier av franska revolutionen, Pariskommunen och revolutionen i Ryssland 1905 har han dragit slutsatsen att proletariatet inte kan segra om inte proletariatets diktatur införs under en period.[204] Utan en stark centralmakt kommer de härskande klasserna – genom sitt ägande, sin press, sin polis och sin militär – att ånyo massakrera de revolterande arbetarna. Det tröstlösa lidandet, med fattigdom, utslitna kroppar och hög spädbarnsdödlighet kommer att fortgå. På den första kongressen om vuxenutbildning 1919 förklarade Lenin sin uppfattning:

> Proletariatets diktatur [...] har enbart ett syfte och det är att krossa kapitalismen. Inga falska slogans; inga fetischer som ”frihet” eller ”jämlikhet” kommer att narra oss. Vi erkänner ingen frihet, ingen jämlikhet, ingen arbetardemokrati om det hindrar oss från att befria arbetet från kapitalets ok. Det är vad vi skriver in i den sovjetiska konstitutionen och vi har redan fått bifall för det från arbetare i alla länder. De förstår att trots de svårigheter som finns med att ge liv åt en ny ordning, och trots de allvarliga prövningar och även nederlag som vissa rådsrepubliker kan stå inför, så kan ingen kraft i världen få mänskligheten att vända tillbaka. (*Livliga applåder.*)[205]

Striden för att förlösa historiens nästkommande produktionssätt kommer att bli blodig. Först när segern är säkrad och arbetet befriat från det döda kapitalets järngrepp kommer det vara läge för långtgående individuella friheter. Till dess bör mer utopiska och humanistiska socialister ligga lågt.

För att uppnå slutmålet, och inte duka under för kontrarevolutionärernas ofrånkomliga, våldsamma motstånd, krävs endräkt. Av den anledningen bör, menade Lenin, militant ateism såväl som gudsbyggande radikalism avvisas. Trots det skapades något som många har velat se som ”en bolsjevikisk religion” efter Lenins död 1924.[206] Och det med hans egen kropp i centrum.

Sörjandet av Lenin inleddes med en minneshögtid på Bolsjojteatern där bland annat ”Siegfrieds sorgmarsch” från Wagners *Ragnarök* (*Götterdämmerung*) spelades.[207] Den döde blev hyllad som ”ledaren för en ny mänsklighet, härolden, profeten, och den nya världens furste”.[208] Diktare talade om honom som ”fredens obesegrade budbärare, med en krona av förtalets törnen, profeten som drivit sitt svärd genom vampyren, infriaren av flammande drömmar”.[209]

Ledande bolsjeviker, däribland Trotskij, Bucharin och Lenins egen fru Nadezjda Krupskaja lär ha känt vämjelse inför den andäktiga stämningen och all överdriven symbolik.[210] Men värre skulle det bli. Lenins kropp balsamerades och lades i det specialbyggda Leninmausoleet på Röda torget i Moskva. Och så vitt vi vet ligger han fortfarande där. I snart hundra år har folk vallfärdat för att få en glimt av den revolutionäre ledaren. Självaste mausoleet är ritat av Aleksej Sjtjusev. Det är vackert, huvudsakligen av röd granit, men hårt, kallt och geometriskt. Tänkt att stå i en evighet. En viloplats mer olik vågorna utanför kritklipporna vid Beachy Head kan man knappt tänka sig.

Lenins grav är långt ifrån den enda viloplats som socialister vallfärdar till, ett fenomen vi mötte redan i föregående kapitel. I Berlin finns Socialisternas minnesmonument (Die Gedenkstätte der Sozialisten), i Peking Maos mausoleum på Himmelska fridens torg, i Santa Clara på Kuba Che Guevaras gravmonument och i Tirana Enver Hoxhas grav. Också födelseplatser kan bli vallfärdsmål. 2018 skänkte kinesiska staten Marx födelseort Trier, som ofta besöks av kineser, en stor staty föreställande författaren till *Kapitalet*. Det väckte en del bestörtning. Många platser förknippade med Mao, inte minst hans födelse- och uppväxtort Shaoshan, är också etablerade mål för pilgrimsfärder eller, mer banalt, för ”röd turism”.

Det senare Sovjetunionen

Det som började som festivaler och masspektakel – där nytta och nöje, historiska lärdomar och konstnärlig glädje – skulle avspegla och forma det nya folket, blev med tiden allt mindre karnevaliskt och alltmer högtidligt. Faktum är att från mitten av 1930-talet förändras hela den sovjetiska kulturen och mentaliteten. Den extraordinäre, inte den ordinäre, proletären lyfts nu fram. Det sovjetiska samhället som helhet utmålas som ett hierarkiskt samhälle – ett samhälle som har turen att ledas av den mest extraordinäre av alla extraordinära, den apoteoserade ”Lillefar”, Josef Stalin (1878–1953).

Det var också ”Lillefar” som mest cyniskt kom att utnyttja festivalernas onda tvilling: de koreograferade och summariska ”agitationsrättegångarna”.[211] Sedan inbördeskrigets dagar hade kommunistpartiet iscensatt skenrättegångar på lokal nivå. Under 1930-talet blir rannsakningarna av påstådda yttre och inre fiender alltmer spektakulära genom att personer allt närmare den högsta makten åtalas, döms och arkebuseras. Under åren 1934–39 fängslas, förhörs, torteras, avrättas, eller på andra sätt drabbas,

ungefär en miljon människor av Stalins terror. Bland offren finns flera av de bolsjeviker som gjorde revolution 1917. Av de sju ursprungliga medlemmarna i den första politbyrån (Bubnov, Kamenev, Lenin, Sokolnikov, Stalin, Trotskij och Zinovjev) lät Stalin mörda samtliga som överlevde Lenin. Andra ledande bolsjeviker, såsom Radek, Bucharin och Krestinskij, gick samma öde till mötes, liksom en generation bolsjevikiska pionjärer inom konst och vetenskap, flera av dem associerade till Bogdanovs krets (till exempel Meyerhold och Gastev). I jämförelse med tsaren var Stalin mycket duktigare på att ta livet av socialister.

Efter Stalins styre under 1930-talet – en historisk parallell till Napoleoneran i den mån att den samtidigt var en fortsättning på och ett radikalt brott med revolutionen – och den extremt hårdköpta segern över fascismen under andra världskriget, förändrades igen det ceremoniella livet i Sovjetunionen. Det blev militariserat. De tidigare avantgardistiska försöken att skapa en rituell teater där ”publikmassan” är medskapande musikaliska, rytmiska och dramatiska aktörer, ersätts av de utdragna militärparader som än idag är de diktaturkommunistiska ländernas mest iögonfallande ceremonier.

Förändringarnas vind blåste också i den konstpolitiska sfären. Avantgardismen från revolutionen skulle helt tryckas ner. Realistisk konst skulle gynnas. Verk av målaren Gustave Courbet och författaren Émile Zola hade egentligen redan vid realismens födelse etablerat en förbindelse mellan radikal politik och realism. Det var emellertid först under 1930-talet i Sovjetunionen som det blev ett officiellt äktenskap. På de sovjetiska författarnas kongress 1934 beslutades att enbart den så kallade socialistiska realismen skulle få regimens beskydd.[212] Flaggskeppet för avantgardismen, tidskriften (*Novyj*) *LEF*, stoppades för gott redan 1929 och alla modernistiska strömningar, så ikoniska för den unga sovjetiska staten, avfärdas som effektsökande folkfientlig ”formalism”, tillkommen för att spy ut konstnärernas privata känslor och bli en vara på konstmarknaden.

Den äkta socialistiska konsten skulle vara relevant för arbetarna. Den skulle skildra vardagliga scener på ett realistiskt sätt och den skulle tydligt ta ställning för kommunismen och för Sovjetunionen. I ett berömt tal från författarkongressen 1934 slår Gorkij fast:

> Som den främste hjälten i våra böcker bör vi välja arbete, det vill säga en person som är organiserad i arbetsprocessen, vilken i vårt land är utrustad med den moderna teknikens fulla styrka; en person som i sin tur organiserar arbete så att det blir enklare och mer produktivt, så att det höjs till konstens nivå. Vi måste lära oss att begripa arbete som skapelse. [– – –]



Den gigantiske ”Stålmannen” anför Röda arméns trupper på en affisch av Viktor Deni och Nikolaj Dolgorukov 1939. Texten på den största röda fanan lyder: ”Tack vare den stalinistiska andan är vår armé och vårt land starkt och mäktigt.”

> I vårt Sovjetunionen får det inte finnas, kan inte finnas, människor som är överflödiga. Varendaste medborgare åtnjuter en stor frihet vad gäller att utveckla sina skickligheter, talanger och förmågor. En enda sak krävs av deras karaktär: Var uppriktig i din hållning till det heroiska arbetet med att skapa ett klasslöst samhälle.
>
> I Sovjetunionen har arbetarna och bönderna vänt sig till hela befolkningen för att de ska hjälpa till att bygga en ny kultur.[213]

Kommunistpartiets officiella kulturpolitiska hållning mellan 1946–58, kallad zjdanovism efter Andrej Zjdanov, innebar att det i grunden bara existerar två sorters konst: imperialistisk konst som uppvisar kosmopolitiska drag och den sovjetledda kommunistiska konst som har regional förankring, eventuellt med folkloristiska drag.

All konstnärlig kreativitet dog emellertid inte i Östeuropa under den officiella socialistiska realismen. Redan under folkfrontens dagar (1934–39) tilläts konstnärer att plocka upp vissa stilar hemmahörande inom ”det progressiva borgerskapets” kultursfär, liksom konst med regionala drag, eftersom konst och propaganda utförda med dessa stilar kunde tänkas tilltala en bred publik med antifascistiska tendenser. Under 1940-, 50- och 60-talen förekom inom den visuella konsten kubistiska, konstruktivistiska, fauvistiska, naivistiska och andra modernistiska drag i många av staten godkända konstverk.

Stödet för den socialistiska realismen och viljan att öka konstens didaktiska och bildande funktion spred sig med kommunismen till Östasien. Ett exempel är den nordkoreanska ledaren Kim Il Sungs *Litteraturens och konstens uppgifter i vår revolution* (på svenska 1975). I boken får läsaren veta att det koreanska folket inte vill se fler vattenfall på bio, inga fler filmscener bör tas inifrån möteshallar och sånger bör efterlikna hitlåtarna ”Å, snöstorm, snöstorm”, ”Till ett avgörande slag!” eller åtminstone ”Rekordskörd på Chongsanri-slätten”. Kim vet också att jazzen är ”imperialisternas ideologiska vapen för att göra de revolutionära folken degenererade”.[214]

De som har försvarat den stalinistiska epoken har ofta hävdat att för att det gigantiska och efterblivna landet skulle kunna genomgå en hypereffektiv modernisering och industrialisering var Stalin tvungen att se på tillvaron med en kylig örnblick. Inte gärna kunde han tillåta sig att sentimentalt fästa sig vid varje litet lidande i någon gudsförgäten håla. Kanske skrev Lunatjarskij under på att stora förändringar kräver en hårdhet och en känslokyla som på avstånd är slående lik en tyranns natur. Men Lunatjarskij kom från en genuint humanistisk miljö. På 50-årsdagen av Wagners död och samma år som han själv går bort 1933 skriver han om den store



Stalin och Mao som fredens beskyddare på kinesisk propagandaaffisch. Observera användandet av folkdräkter, vilket hos stora delar av tjugohundratalets vänster inte längre anses *comme il faut*.



Ur den tjeckiska tidningen *Květy* en vecka efter Stalins död i mars 1953.

kompositören på ett sätt som mycket väl kan vara inlindad kritik mot samtidens brutalitet:

> Om Wagner hade blivit påverkad av revolutionen [1917] skulle han förmodligen främst ha skapat sånger om strider och segrar, sånger som förhärligade livet under dessa strider, välsignande naturen och människan, ty en revolutionär är en optimist; en revolutionär är förälskad i naturen, människan och livet; en revolutionär är den som önskar och förmår att förändra världen, det vill säga att fullborda den på ett humant sätt, att transformera denna arena för möjlig lycka till en arena för verklig lycka.[215]

Om maoism

Efter år av blodigt inbördeskrig segrar Kinas kommunistiska parti 1949. En lång period av radikala politiska förändringar av Mittens rike inleds. Ännu idag styrs världens mest folkrika land och världens näst största ekonomi av Marx och Engels efterföljare. När Mao tog makten i Kina fanns där inte samma starka religiösa institutioner som i Östeuropa. De kinesiska kommunisterna uppfattade följaktligen inte religion som ett stort kontrarevolutionärt hot.[216] Deras linje blev därför enbart sekularism och religionsfrihet, inte militant ateism; religionen skulle ju ändå försvinna med förbättrade livsvillkor. Men till skillnad från de flesta av världens kommunistpartier, och i strid med den sekularistiska traditionen från Erfurtprogrammet, kräver Kinas kommunistiska parti av sina 90 miljoner partimedlemmar att de ska vara bekännande ateister.

När journalister och forskare har observerat kommunismen i Kina har de likafullt, på samma sätt som de gjorde med den nya socialistkulturen i Sovjetunionen och dess vasallstater, kommit att tänka på religion. Det har varit populärt att tala om maoismen som en ny religion.[217] Dyrkan av ordförande Mao är det vanligaste belägget. Den – och viftandet med *Maos lilla röda* – var också det mest iögonfallande draget när maoismen blev en global rörelse, en process som initierades propagandamässigt av Edgar Snows *Röd stjärna över Kina* (*Red star over China*, 1937; på svenska 1971).

Exempel på ”dyrkan av”, inte bara ”vördnaden inför”, Mao är många. Det finns en anekdot som förtäljer att den samlade folkmassan vid första nationella folkkongressen 1954 utanför Folkets stora hall på Himmelska fridens torg började knäböja med huvudet i marken. Först efter att rödgardister på order av kommunistledningen avbröt det ceremoniella beteendet upphörde folket med denna traditionella underkastelserit (*koutou*). Men nufortiden förekommer den framför statyer av Mao. Ögonvittnesskildringar från





Överst: Förrevolutionära undersåtar gör *koutou* inför tjänstemän. Nedanför: Maoist knäböjer inför en staty av Mao.

Kina vet vidare att berätta om hur upprepandet av hymner baserade på sentenser från Mao – ”Kommunistpartiet är underbart! Kommunistpartiet är underbart!” och ”Himlens och jordens välvilja är liten jämfört med Partiets” – sägs ha terapeutiska effekter och kunna bota såväl sinnessjuka som kriminella.[218]

Sedan ett årtionde tillbaka har vi kunnat bevittna framväxten av en hyllningskultur runt Xi Jinping. Den roll som Kinas kommunistiska parti spelar i denna personkult är omtvistad, men det faktum att hyllningarna till stor del utspelar sig på nätet och via nya digitala medier, till exempel musikvideor, kan tyda på att partiet inte är den drivande kraften.[219] I Nordkorea däremot spelar Koreanska arbetarpartiet en avgörande roll i kulten runt Kim-dynastin.[220] Landets officiella ideologi, *juche*, har inslag – till exempel ceremoniella handlingar, bland annat i samband med giftermål, framför statyer föreställande någon ur dynastin, den centrala placeringen av porträtten av Kim Il Sung i hemmen och de sakrala ”Studierum över Kim Il Sungs revolutionära ideologi” som finns spridda över landet – som forskare tolkar som otvetydigt religiösa. Bilden av den politiske ledaren som landsfader i Kina (”Xi Dada”) – eller som i Nordkorea som ett överhuvud med både faderliga och moderliga och därtill övernaturliga drag – beskrivs ofta som konfucianismens återkomst.[221]

Den nya människan

Socialister som talar om sin politiska övertygelse som en ny religion menar att det moderna samhället – fabrikerna, ångbåtarna, tågen, telegraferna, kulsprutorna, glödlamporna, nylonstrumporna, skyskraporna, automobilerna, plastmattorna, etcetera – är här för att stanna. Men det moderna samhället i dess nuvarande kapitalistiska produktionsform kan och bör överskridas. För att ett sådant ”övermodernt” samhälle ska bli verklighet krävs emellertid att många saker ska gå i lås, däribland en stark facklig organisering och en effektiv politisk mobilisering.[222] Så behövs det nog också en ny människa – en ny människa som är dådkraftig här och nu och som samtidigt själv utgör ett steg mot den förlösta människan.

För att tillverka en ny människa behövs det starka grejor. Det räcker inte med några kloka råd och en klapp på axeln. Det krävs begrepp som på djupet penetrerar själen och modellerar den – eller snarare som *befriar* den från inlärda, förmodellerade mindervärdeskomplex, hämningar, ressentiment, vanföreställningar och från falska begär och ideal. Handlar det om ett slags hjärntvätt? Amerikansk propaganda har sedan 1950-talet påstått



Xi Jinping leder firandet under Kinas kommunistiska partis hundraårsjubileum 2021.

att i synnerhet maoisterna är specialister på hjärntvätt. Och ja, det är precis vad det handlar om. I alla fall enligt Mao Zedong: Det handlar om att tvätta hjärnan ren från gammal skit, från fördomar, egoism och girighet.[223] Det är vägen mot en ny människa.

Kanske är det starka medel som kan tvätta hjärnor rena och som kan skapa nya människor som kan ingå i en ny slags social gemenskap religion? Vi har sett många exempel på socialister som har tänkt i de banorna. Men där skulle Mao ha sagt ”*Bù!*” Ingen vän av ”religion” alltså. Maoister har trots det aldrig tvekat inför behovet av att bygga en samkultur som kan omdana och ”befria” medborgarna. ”Borgerlig” individualism har de däremot ingen fördragsamhet med, vilket framkom med önskvärd tydlighet under den ”stora proletära kulturrevolutionen” i Kina 1966–76.

Men nu har vi börjat röra oss lite grann som katten runt den alltför heta gröten. Vi närmar oss frågan huruvida socialismen – som hel tradition eller i vissa varianter – kanske verkligen är en äkta religion. Innan detta kapitel är slut vill jag ge några exempel på skeptiker som har ansett att så är fallet, därefter några forskare med samma uppfattning. I min avslutande utvärdering som följer efter kapitlet angrips sedan denna fråga vetenskapsfilosofiskt.

Skeptikernas uppfattningar

Den amerikanske jesuiten John J. Ming förklarar i *The characteristics and the religion of modern socialism* (1908) att den socialistiska humanismen eller humanitärismen (*humanitarianism*) egentligen är en socialistreligion.[224] Stöd för detta påstående finner han i ett stort antal böcker och artiklar, bland annat Ernest Belfort Bax *The religion of socialism* (1886), George D. Herrons "Why I am a socialist" (1900), Isador Ladoffs *The passing of capitalism, and the mission of socialism* (1901) och Peter E. Burrowes *Revolutionary essays in socialist faith and fancy* (1903). Samtliga författare talar om sin politiska övertygelse som en ny religion; Ming citerar Bax som säger: "deras hjärtefråga var socialismreligionen".[225]

"Religionens flöden sinar och efterlämnar kärr eller gölar", skriver Friedrich Nietzsche i "Schopenhauer såsom uppfostrare" (1874) och tänker just på olika humanistiska eller humanitära initiativ, inte minst rödfärgade sådana.[226] De som delar den tyske filosofens bedömning uppfattar den socialistiska samkulturen som en kultur byggd på sunkig religiös fanatisk totalitarism, och socialistisk livsåskådning som ett patetiskt religionssubstitut. Precis som litteraturvetaren Fredric Jameson har påpekat är avslöjandet av en religiös kärna inuti den politiska mangon en av antisocialismens mest populära retoriska troper.[227]

Det är dessutom inte svårt att visa att i många fall har argument från dessa antipatiska betraktelser rört sig fritt mellan skeptikernas texter (reportage, debattartiklar, pamfletter, encyklikor etcetera) och forskarnas. Det är inte minst sant för en succession av forskare som associeras med termen neomachiavellism.[228] Dessa forskare intresserar sig för vad de ser som helt centralt i samhället, nämligen elitens ("furstens") relation till folkmassan. De viktigaste verken i denna tankesuccession är socialdarwinisten Herbert Spencers tredje volym av *Principles of Sociology* (1885–1896), författaren Gustave Le Bons, *Psychologie du socialisme* (1898); sociologen Vilfredo Paretos *Les Systèmes socialistes* (1902), sociologen Robert Michels *Organisationer och demokrati* (*Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 1911; på svenska 1983) samt Hendrik de Mans *Socialismens psykologi* (1926).

Bland dessa forskare utgör de Man ett undantag i så måtto att han, när han skrev *Socialismens psykologi*, var en aktad och inflytelserik socialdemokrat. Dock var han en envis kritiker av marxistisk socialdemokrati – tröttheten på marxismen framgår av följande citat:

> [Marxismen] spelar sålunda en analog roll med riten i en kyrka, som utvecklats till en världslig makt. Den blir själv en partikyrka. Läran är ej längre motiv till handling, utan blott ett hjälpmedel i agitationen. Ju "renare" den är desto bättre lämpar den sig för agitation bland de delar av massan, som äro tillgängliga för det gamla trosmotivet. Men för att hålla sig ren måste den mer och mer isolera sig från den praktiska dagspolitikens aktuella problem, från annorlunda inriktade aktuella tankeströmningar. Den inriktar sig därför allt mer på textkritik, tolkningstvister och rent begreppsklyveri, När den är tvungen att sysselsätta sig med praktiken, är den kasuistik, som alltid söker rättfärdiga fakta med systemet, aldrig låter fakta ge liv åt systemet. Därav kommer det intryck av bristande andlig friskhet, som mera påminner om ålderdomssvaghet än om utvecklingskris. […] Till detta intryck kommer en viss brist på uppriktighet.[229]

Titeln på de Mans *Socialismens psykologi* anspelar på den rabiata antisocialisten Le Bons *Psychologie du socialisme*. Trots de Mans och Le Bons ideologiska skiljaktigheter handlar det i båda fall, liksom i olika utsträckning i de övriga verken, egentligen inte om socialismens psykologi, utan om socialismens psykopatologi. Något står inte rätt till i huvudet på folk. Kanske har det något med religiositet att göra. Eller i alla fall med irrationella känslor eller med perversa önskningar om underkastelse att göra.

I den neomachiavelliska korpusen av texter är det några teman som alltid återvänder. Låt oss i korthet gå igenom dem.

En onaturlig människosyn

Socialister förstår inte hur högtstående den moderna människan är. Eller är på god väg att bli. Deras idéer om jämlikhet och kollektivism riskerar att hämma den positiva utveckling mot välstånd och individuellt självförverkligande som faktiskt pågår. Trots att Spencer – liberal och sin tids främste torgförare av socialdarwinism – uttrycker sympati med de nedslitna individer som fantiserar om ett universellt broderskap, menar han att socialismen ger ett otidsenligt intryck i ett modernt samhälle med individualism, konkurrens och handel. Skulle den socialistiska devisen "Av var och en efter förmåga, åt var och en efter behov" bli vägledande skulle ju, varnar Spencer, mindervärdiga individer gynnas och driftighet och framåtskridande följaktligen missgynnas.[230] Därmed skulle socialistisk politik i realiteten motarbeta evolutionens sunda princip – nej, naturlag – om den mest lämpades rätt till framgång. Fackföreningar, sällskap för ömsesidig hjälp och andra kooperationer är således inte bara dåliga i största allmänhet, de är mot naturen.[231] Socialismen är inte bara "biologiskt fatal" (*biologically*

fatal) och ”psykologiskt absurd”, fortsätter han, den ”förutsätter en omöjlig mental struktur” hos människorna.[232]

En annan kritik mot socialismens egalitarism och samarbetsideal framfördes av Spencer genom att spetsa socialdarwinismen med tankegångar liknande Nietzsches. Då kan man hävda att all form av moral är något överspelat, ett falskt och onödigt smink som klemigt skyler över naturens ordning och den starkes rättmätighet. Det faktum att alla de utopiska planerade kommuner som etablerades under artonhundratalet endast bestod i några år och sedan föll sönder, bevisar att socialismen vilar på en osund och onaturlig människosyn.[233]

Enligt Le Bon är skälet till att så många människor blir övertygade socialister att de inte är speciellt smarta eller dugliga. ”De tillhör de degenererades stora familj.”[234] Det handlar alltså inte så mycket om en felaktig människosyn eller en onaturlig moral som om vansläktade element. de Man är ute i snarlikt ärende när han plockar fram den under mellankrigstiden mycket läste antropologen Lucien Lévy-Bruhls teori om att det existerar en speciell ologisk och emotionell mentalitet bland ”primitiva” folk.[235] Lite som hos vissa socialister alltså. Michels å sin sida tillämpar antropologen James G. Frazers teorier om magi som ett förvetenskapligt tänkande på socialisternas föreställningar.[236] I *Den gyllene grenen* (1890) hade för övrigt Frazer själv förklarat att det under den sköra ytan av civilisation existerar ”ett lager av primitivitet” hos ”det moderna Europas okunniga och vidskepliga klasser”.[237] Liksom grottmänniskorna i religionshistorikern Max Müllers inflytelserika mytteori var oförmögna att förstå det bildliga, poetiska uttrycket ”den oändlige guden är lik himlen” och i sin stupiditet trodde att himlen är gud, saknar många vanliga socialister, upplyser de Man, förmågan att förstå till exempel ”partiet” och ”solidaritet” som begrepp och agerar som vore de magiska föremål.[238] Slutsatsen av dessa iakttagelser blir ungefär: de socialistiska arbetarna, med deras anonyma demonstrationer, högljudda slagord och grälla fanor, är besläktade med ”rödskinnen” och ”australnegrerna”.

Massan och omöjligheten för sekulär samkultur

En annan tankelinje som pekar mot socialismens irrationella religiösa väsen är den som menar att alla stabila och varaktiga samhällen har haft en samkultur som varit religiöst kodad. Och att det alltid kommer förbli på det viset. Le Bon förklarar:





”Det finns väl knappast någon tavla, som man så ofta möter i socialistiska hem i alla länder som [Isidore Pils] ’Rouget de Lisle, sjungande Marseljäsen’ [från 1849 – överst] – det skulle i så fall vara [Gustave] Dorés av samma anda burna ’Marseljäsen’ [1870 – nedanför]”, skriver Hendrik de Man 1926 (här ur den svenska översättningen *Socialismens psykologi*, 1928, band I, s. 139).

> Hittills har människan varit oförmögen att leva utan gudomar. De störtas visserligen ofta från tronen, men den tronen förblir aldrig tom; ständigt uppstår nya andar ur döda gudars aska. Vetenskapen, som har kämpat mot gudarna, har aldrig lyckats att kullkasta deras fantastiska imperium. Ingen civilisation har ännu klarat av att upprätta och utbreda sig utan dem. De mest blomstrande civilisationerna har alltid backats upp med hjälp av religiösa dogmer, vilka, från förnuftets perspektiv, inte innehåller ett uns av logik, av sanning, inte ens av vett. Förnuft och logik har aldrig varit nationernas verkliga vägvisare. Det oförnuftiga har alltid varit en av mänsklighetens främsta drivkrafter.[239]

Anhängarna till denna vitalistiska tolkning av Rousseaus ”medborgarens religion” förmodar alltså att de idéer och ideal som lyckas skänka en grupp en stark känsla av sammanhållning alltid är religiösa. Le Bon uppfattar det som något oroande, ett tecken på (vissa) människors litenhet.

En närliggande bärande balk i föreställningen om socialism som ett slags primitiv mentalitet eller religiositet är socialismen som massrörelse.[240] Det är rimligt att hävda (i alla fall har jag gjort det) att varje ideologisk rörelse som saknar en ledare med traditionell auktoritet, som saknar kontroll över massmedia eller som saknar beväpnade styrkor måste satsa på massmobilisering.[241] Det är sant för en rörelse som verkar under en repressiv tyrann, men det är minst lika sant för en som verkar i en demokrati. Denna realitet till trots har antisocialister velat göra gällande att det är något skumt med arbetarrörelsens massmobilisering. Inte kan väl så många människor på allvar tro på ett budskap som äventyrar samhällets fundament, som vill förstöra familjens intima närhet och den privata äganderätten och som bara är en massa utopiska stolligheter?

Det verk som satte dagordningen för diskursen om ”massan” (franskans *foule*, engelskans *crowd*, tyskans *Masse*) var Le Bons *Massans psykologi* (*Psychologie des foules*, 1895; på svenska 1912). Boken damp ner i en tid då alla hade anledning att antingen glädjas eller oroas av de socialdemokratiska partiernas stora framgångar i Europa. Året efter succén med *Massans psykologi* färdigställde Le Bon *Psychologie du socialisme*.[242] Grundtesen är att socialism är ett utslag av modern masshysteri. Bokens kapitel har följaktligen titlar som: ”Socialism som tro”, ”Socialismens lärjungar och deras mentala tillstånd”, ”Socialismens utveckling mot religiösa former”, ”Rasens inverkan på socialismen” och ”Konflikten mellan evolutionens lagar, demokratiska ideal och socialisternas strävanden”. Le Bons utlåtanden är kraftfulla:

> Socialism handlar nu en gång för alla mycket mer om en religiös tro än om en förnuftig teori. Folk underkastar sig den; de diskuterar den inte.[243]

Historiskt kan ursprunget till denna elakartade tro, denna ”socialistreligion” (*la religion socialiste*; på engelska *the socialist religion*), sökas i den stora franska revolutionen.[244] Men den grundläggande sumpiga källan återfinns i mänsklig svaghet.

> En människa är religiös inte bara när hon dyrkar en gudomlighet, utan även när hon brukar alla sina mentala resurser för – och underkastar hela sin vilja och hela sin själsliga fanatiska kärlek – att tjäna en sak eller en individ som blir hennes tankars och handlingars mål och vägledare. Intolerans och fanatism är den religiösa känslans nödvändiga följeslagare. De återfinns ständigt hos dem som tror att de själva sitter på hemligheten om världslig eller evig lycka. De här två kännetecknen står att finna hos alla människogrupper när de låter sig inspireras av något slags övertygelse. Skräckväldets jakobiner var i grunden lika religiösa som inkvisitionens katoliker, och deras grymma passion sprang ur samma källor.[245]

Under perioden 1890–1930 var fruktan för massan närmast pandemisk. Inte bara konservativa och liberaler räddes den. Även socialdemokratiska parlamentariker som ansåg att de sakta och säkert styrde skeppet mot en ljusnande horisont oroades av massan, i alla fall när den dirigerades och ornamenterades av anarkister och revolutionärer som hade absorberat Wagners operor och Sorels mytiska politik. Men till och med en revolutionär som den amerikanske författaren Jack London kunde i *Järnhälen* (1908), en bok som under årtionden fungerade som socialistisk uppbyggelselitteratur, ge uttryck för vämjelse över massan (eller är det över trasproletariatet?):

> Det var ingen ordnad kolonn utan en fruktansvärd ström av hoprafsat folk som fyllde gatan. Avgrundens folk, galna av sprit och oförrätter, hade slutligen rest sig och törstade efter sina herrars blod. […] Den väldiga strömmen vällde förbi i vredgade rytande vågor. De var druckna av visky från plundrade lager och druckna av hat och blodtörst – män, kvinnor och barn i smuts och trasor, vilda, förvirrade hjärnor med allt gudalikt borta, apor och tigrar, anemiska, lungsiktiga och stora håriga lastdjur, tärda ansikten som vampyrsamhället hade sugit livssaften ur, uppsvällda former, vissnade häxor och dödskallar med patriarkskägg, fördärvade ynglingar och gubbar, djävulska ansikten, förkrympta, förvridna missfoster, härjade av sjukdom och kronisk undernäring – livets avfall och utskum, en rasande, skrikande demonisk massa.[246]

Oron över folkmassorna, vilka inte bara rörde sig planmässigt till och från fabrikerna (vilket ju är okej) utan samlades till massmöten eller upplopp, handlade inte om en oro över stora grupper sådär i största allmänhet. När

man läser de skeptiska betraktarnas texter framgår det snart att ”massan” inte åsyftar bönder som skördar ett fält eller militärkolonner. Massan är urban, den bor i förorterna och den är dessutom politiskt radikaliserad, ”medveten” skulle socialisterna säga.

Enligt Sabine Hake försvinner den (pseudo)vetenskapliga forskningen om massan runt 1930.[247] Orsaken är att den i grunden tjänstgjorde som varning för socialistisk mobilisering. Den varningen blev överflödig när väl den aktivistiska, utopiska och folkliga konservatismen, det vill säga fascismen, växte i styrka.

Demagoger och ledarkult

Enligt Marx och Engels är ett av det borgerliga tänkandets fundament antitesen mellan ande och materia. Det tar sig bland annat uttryck i ”att några få utvalda *individer* ställs såsom varande *aktiva* andar i motsats till resten av mänskligheten såsom varande andefattig massa [*geistlosen Masse*], som materia”.[248] Det problem som berördes ovan, och som bland andra Nietzsche filosoferade över, är dock tvärtom den omständighet att det i det moderna massamhället *inte* är genialiska personligheter med goda ledaregenskaper som är aktiva och folkmassan som är följsam, utan massmaterian blir aktiv och eliten passiv.

Le Bon anar emellertid att det kanske bakom ridåerna ändå dväljs demagoger som cyniskt predikar sin tro för lättlurade knegare. Detsamma gör Michels som 1903 själv kandiderade för socialdemokraterna, vilket kostade honom utsikten att arbeta i Tyskland och så flyttade till Italien där han sedermera anslöt sig till Nationella fascistpartiet. Dessa demagoger gör bruk av en ”tilltalande röst, slagfärdighet och humor”, informerar Michels, konstfärdigheter som gör det ”omöjligt för massan att inte påverkas”.[249] Likt kvinnfolk har nämligen massorna mycket lätt för att bli ”berusade” och ”hypnotiserade”.[250] de Man, med lång erfarenhet av egen socialdemokratisk agitation, berättar om ”den radikal-marxistiska masskulten före kriget” som var en ”fanatisk massförgudning” där massan fick ”mystiska dygder”.[251] Signifikant nog, menar de Man, dirigerades dessa lättsuggererade massor av kvinnor (Rosa Luxemburg, Clara Zetkin, Henriëtte Roland Holst-van der Schalk).[252]

Michels förklarar vidare att när en kristen befolkning övergår till att bli socialistisk – vilket till exempel manifesterar sig genom att man i Tyskland plockar ner tavlan som föreställer Luther och istället hänger upp en på Bebel och när man i Italien byter bilder av jungfru Maria och Sankt

Januarius mot bilder av Camillo Prampolini och Enrico Ferri – så förändras på djupet idéer och ideal. Något litet består likafullt, nämligen precis ”det religiösa behovet” att vörda enskilda upphöjda personer.[253]

Michels menar att dyrkan av mäktiga personer är ett gammalt behov med rötter i antiken vilket i modern tid tar sig nya former. Han åberopar Frazer för att hävda att upprätthållandet av nationalstaten baseras på massans vidskepelse, inklusive tron på att makthavarna är ett slags ”halvgudar”.[254]

> År 1864 tog de varmblodiga rhenländarna emot Lassalle som en gud. Girlander hängde över gatorna. Uppvaktande flickor överöste honom med blommor. Hela kolonner av vagnar följde partiordförandens kaross. Med överflödande och oemotståndlig entusiasm och med vilda applåder hälsades de ord som yttrades av triumfatorn, ord som ofta var tillkrånglade och påminde om en charlatans, ty han lade sig snarare vinn om att utmana sina kritiker än att väcka sina anhängares bifall. Det var sannerligen ett triumftåg. Ingenting saknades: triumfbågar, välkomsthymner, högtidliga mottagningar av utländska deputationer.[255]

Efter februarirevolutionen och tsarens fall 1917 blev den socialistrevolutionäre regeringschefen Aleksandr Kerenskij föremål för en liknande veritabel personkult.[256] Därefter har som bekant liknande vördnad visats mot en rad kommunistiska ledare.

Ju hårdare villkor arbetarna lyder under, menar Michels i *Organisationer och demokrati*, desto mer har de behov av att dyrka ”inte bara höga ideal utan också de personer som i deras ögon förkroppsligar dylika ideal”.[257]

> Då lantarbetarna på Sicilien 1892 bildade sina första fackföreningar, kallade *fasci*, hyste medlemmarna en nästan vidskeplig tilltro till sina ledare. I sin naiva sammanblandning av den sociala frågan och religiösa sedvänjor bar de i sina processioner ofta, sida vid sida med krucifixet, den röda fanan och skyltar med slagord ur Marx skrifter. Ledarna eskorterades till mötena med musik, facklor och japanska lyktor. Många medlemmar var så fyllda av vördnad att de kastade sig till marken framför ledarnas fötter, på samma sätt som de tidigare hade hälsat biskopar. En borgerlig journalist frågade en gång en gammal bonde som var medlem av en socialistisk *fascio*, om lantarbetarna inte var rädda för att Giuseppe de Felice Giuffrida, Garibaldi Bosco och de andra unga studenterna eller advokaterna av borgerligt ursprung som arbetade för *fasci*, egentligen bara gjorde det för att bli valda som kommunalfullmäktige eller deputerade. ”de Felice och Bosco är änglar som stigit ned från himlen”, var bondens korta och vältaliga svar.[258]

Om det inte är stora ledare som dyrkas, är det döda kämpar som hyllas som vore de bland de fyrtio romerska soldaterna som år 320 hellre frös

ihjäl på en is än avsvor sig sin kristna tro. Martyrer. ”Det mest flagranta uttrycket för anarkisternas religiösa sinnelag”, skriver historikern Richard D. Sonn, är deras dyrkan av sina martyrer.[259] Han fortsätter med att förklara att deras ”apoteosering av terrorister” illustrerar att deras ”rebelliska och nihilistiska förstörelselusta tjänade ett andligt ändamål”.

På kollisionskurs med uppfattningen om socialismen som återkomsten av primitiv religiositet finns varningarna för socialismens inneboende byråkratiska och militaristiska tendenser.[260] Enligt denna kritik innebär socialismen drömmen om statens totala kontroll. Inget utrymme kommer att få finnas kvar för ett civilsamhälle eller för privata initiativ. Socialismen är enligt Pareto i grund och botten enbart, och här rör vi vid neomachiavellismens förmenta klarsyn, en ny elits önskan om att kasta bort en gammal elit.[261] Hur mycket man än kan ängslas över massorna, så betyder klasser och klasskamp egentligen ingenting i historien i jämförelse med eliternas agerande. För att behålla makten gör eliten, eller med Michels neologism ”oligarkin”, alltid bruk av religiösa ideal som lockbeten för gemene man. Socialisterna försöker nu etablera en sådan ideologi där till exempel *Kapitalet* blir en helig urkund.

Eskatologi och prylar

Oförnuftigt folk lyssnar inte på filosofer. Varför inte? Jo, förklarar Le Bon:

> De erbjuder folkmassan inget förutom argument, men den mänskliga själen kräver inget förutom hopp [– – –] Tack vare löftet om pånyttfödelse, tack vare hoppet som glimrar till framför alla livets egendomslösa, håller socialismen på att bli en religiös tro snarare än en doktrin.[262]

Varje dröm om en bättre morgondag har sålunda en religiös färgning. Det handlar om en eskatologisk känsla som ligger djupt i människans psyke och som därför gång på gång genom historien har manifesterat sig. Det socialistiska hoppet är på så sätt en fortsättning på judisk och kristen messianism, menar Le Bon. de Man stämmer in:

> Den eskatologiska stämning, ur vilken ensamt den socialistiska känslo- och föreställningsvärlden kan förklaras, förutsätter sålunda något helt annat än en blott konflikt mellan materiella intressen.[263]

Fenomen som förstärker känslan av den socialistiska arbetarrörelsen som en socialistreligion är inte oväntat de nya övergångsriterna och namn-

skicken, skapade ”för att bevisa sin nya tro”.[264] Lägg därtill förekomsten av socialistisk parafernalia, jämförbar med katolikernas radband och helgonbilder. de Man rapporterar om försäljning av byster, vykort, slipsnålar, ölsejdlar och cigarrmunstycken – alla med socialistiska motiv. Michels berättar att han har stött på annonser i amerikanska tidningar som saluför ”Karl Marx-likör” och ”Karl Marx-byxknappar”: ”Det är belysande för proletariatets själsliga tillstånd att denna kommersiella verksamhet är mycket lukrativ.”[265]



Utsmyckning på en bayersk ölsejdel med Frihetsgudinnan, uppgående sol, röd fana, avslitna bojor, minnesmärke över Marx med texten ”Mänskligheten” samt däröver parollen ”Proletärer i alla länder, förenen eder!”

Forskarnas uppfattningar

Politisk religion-skolan

De flesta av skeptikerna ovan skulle kunna räknas som forskare, men det är så lätt att få syn på deras bias innanför klubblazern att jag har placerat dem som skeptiker. Dessutom är temana som jag tagit upp teman som politiska redaktörer, reportrar och andra skribenter ofta har begagnat. Mer diskret är biasvästen när det gäller ett antal idag aktiva forskare vilka ingår i politisk religion-skolan (*political religion school*).[266] Deras organ är tidskriften *Politics, Religion & Ideology* (tidigare *Totalitarian Movements and Political Religions*). De mest namnkunniga forskarna är historikerna Emilio Gentile och Roger Griffin. Det som kännetecknar skolans medlemmar är teorin att det finns ideologier, framförallt fascism, nazism och olika former av kommunism, som är ”totalitära” och att detta drag springer ur religiösa känslor.[267] Enligt Gentiles bedömning är det den religiösa surdegen som gör den totalitära politiken så explosiv; trosaspekten är ”det mest farliga och dödliga vapnet i den totalitära arsenalen”.[268] Därför menar skolans medlemmar att vad de kallar ”politisk religion” är en helt avgörande term för att förstå dessa rörelsers attraktionskraft.

De belägg som anförs i skolans texter utgår ofta från analogier mellan traditionell religion och totalitära rörelser.

> Precis som Moses ledde sitt folk genom öknen har Lenin och Stalin lett ryssarna till det förlovade landet. […] Marxism kräver, precis som religion, att lärjungar måste initieras. [– – –] Kommunism kom att likna religion också genom att man skapade ett panteon.[269]

I texterna beskrivs den historiematerialistiska historiografin som en mytologisk ”kamp mellan gott och ont, proletariat och kapital” och kommunister sägs ”eftersträva en inomvärldslig frälsning, ett socialistiskt paradis”.[270] Socialistiska ceremonier är ”magiska riter som leder till tillstånd av trans och besatthet”.[271] Formuleringar som ”det obestridliga faktum att kommunismen aldrig och ingenstans har varit utan kvasireligiösa inslag” liksom påståenden om att ”kommunism antog på olika sätt parareligiösa former”, är frekventa.[272] Beteckningar som ”kommunistisk religion” och ”bolsjevikisk religion” är okontroversiella.[273] Även uttalat sekularistiska och ateistiska rörelser beskrivs som grundade på religiösa känslor: ”till och med kampen mot religion var förvånansvärt religiös till sin karaktär”.[274] Att ”vandalisera gravar och förstöra reliker” tolkas därmed som religiösa handlingar.[275]

Jag har i annat sammanhang diskuterat politisk religion-skolans kvaliteter så dessa exempel kan räcka här.[276] Den övergripande slutsatsen som läsarna förväntas dra av skolans rön är att all modern politik utgår från farliga irrationella känslor och religiösa drömmar vilka uppträder i skepnad av suggererande myter, ritualer och ledargestalter. All modern politik? Nej! En liten grupp bestående av envetna liberaler och pro-kapitalistiska konservativa vägrar att ge upp. De fortsätter envist att göra motstånd mot alla sinistra angrepp på förnuft och moral.

Självklart finns det historiker och statsveterare som inte är associerade med politisk religion-skolan, eller vars forskning är äldre än skolans konsolidering, som varit inne på liknande tankar. Ofta anar man dock att dessa forskare har haft samma verk som politisk religion-forskarna som inspiration. Det brukar vara Nikolaj Berdjajevs *Istoki i smysl russkogo kommunizma* (som skrevs 1935–36 och utgavs först på tyska, *Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus* 1937, och franska, *Les Sources et le sens du communisme russe* 1938, innan den kom ut på ryska 1955), Eric Voegelins *Die politischen Religionen* (1938) och texter av Michels och Pareto. Ibland är det prominenta forskare som en passant avslöjar någon strömning inom, eller form av, socialismen som religion. I *Heligt och profant* (*Das Heilige und das Profane*, 1957; på svenska 1968), ett verk som vill fånga all världens och historiens religioner i ett antal teman, skriver religionshistorikern Mircea Eliade att det finns en speciell plats bland de ”politiska mytbildningarna” för ”kommunismens mytologiska struktur och dess eskatologiska innehåll”.[277] I *Fire in the minds of men* (1980) talar historikern James H. Billington om socialism som ”politisk religion”, ”sekulär religion”, ”sekulär tro” (*secular faith*, *secular creed*) och om socialisternas saluföring av ”sekulär frälsning”.[278] Ibland darrar någon av dessa framstående forskare på manschetten och dämpar ”religion” till ”parareligiös”, ”religoid” eller liknande. Historikern Franklin LeVan Baumer skriver till exempel:

> Det behövs inte mycket skarpsinne för att se, att Marx i sin förmenta ”vetenskapliga socialism” bakvägen insmugglade ett slags metafysisk och kvasireligiös tro, som han ansåg sig ha drivit ut, när han ställde Hegel på huvudet.[279]

Liksom i politisk religion-skolans texter är det ofta paralleller med traditionell religion som påvisar politikens inneboende religiösa kärna. Historikern David G. Rowley, förmodligen världens främsta expert på Bogdanov och hans krets, påstår i *Millenarian bolshevism, 1900 to 1920*:

> Parallellen mellan marxism och religion är uppenbar. Likt en religion påstår marxismen sig ha absolut, universell giltighet. Likt en religion erbjuder marxismen förklaringar av det mänskliga livets ursprung, historia och framtid och förklarar orsakerna till ondska och elände. Och likt en religion ger marxismen löfte om det ultimata förverkligandet av en fridfull och glädjerik existens åt hela mänskligheten.
>
> Den marxska revolutionsdrömmen är dessutom en tydlig analogi till religiös millennarism: övergången från en ondskefull värld till ett perfekt paradis kommer att innebära en omedelbar, total transformation; all ondska kommer att utplånas i en universell kataklysm och godhet kommer spontant att uppstå. Varken marxism eller religiös kiliasm presenterar en ritning över den framtida, perfekta världen. Den världen kommer att uppstå tack vare icke-mänskliga krafter – antingen gudomliga makter eller historiens logik.[280]

Andra forskare saknar måhända Rowleys djupa kunskaper men kan å andra sidan vara snärtiga. Första meningen i idéhistorikern John Grays *Black mass. Apocalyptic religion and the death of Utopia* (2007) slår fast att ”modern politik utgör en del av religionshistorien”.[281] Mindre klatschig men rakt på sak är historikern Michael Burleigh som finner det lämpligt att tala om ”pseudoreligiösa patologier”.[282]

Många av dessa forskare använder samma argument som skeptikerna: tro på människans godhet är religion; tro på förmågan att bygga ett utmärkt samhälle är religion; ledarkult är religion; begeistrad folkmassa är religion; hopp om en riktigt bra framtid är religion; symboliska handlingar och prylar är religion. Men i framställningarna figurerar också andra fenomen som aktiverar vad religionshistorikern Anja Kirsch kallar *as-religion reflex*, det vill säga fenomen som fungerar som ”religionsidentifikatorer”.[283] Bland andra statsvetaren Åke Haglund tillhör dem som nämner Mao-kulten, kultiska ritualer, pilgrimsfärder och parafernalia när han kallar maoismen en ny religion, men han pekar dessutom på en moral som kretsar runt självdisciplin och offervillighet (”den kommunistiska etikens spartanska kodex”) och på synen på arbetets avgörande roll i människors liv och olika symboliseringar av det.[284] Orsaken till att en politisk rörelse blev en religion är enligt honom att det fanns ett religiöst behov som var otillfredsställt och att maoismen ”fyllde det religiösa behovets vakuum”.[285] Haglund kan sålunda konkludera: ”Dagens kinesiska folk, liksom gårdagens, är ett religiöst folk.”[286]

Bemärkta historiker

Dessa forskare, inklusive medlemmarna av politisk religion-skolan, har ofta bidragit med goda empiriska studier, men det finns en hel del att kritiskt diskutera vad gäller vetenskapliga utgångspunkter, teoretisk förankring av terminologi och komparativ metodik. Men så existerar det även ett antal forskare som är hemmahörande i andra forskningstraditioner och som på verkligt förtjänstfulla sätt har uppmärksammat vad de ser som religiösa dimensioner i socialistiska kulturer och som på goda grunder har talat i termer av socialistreligion.

Här vill jag mycket kortfattat omnämna en svensk filosof och fem brittiska historiker. Redan 1909, i *Social teleologi i marxismen*, drar den framstående Uppsalafilosofen Axel Hägerström slutsatsen att Marx hade för avsikt ”att skapa en proletariatets moral och religion”.[287] Enligt Hägerström avsåg han att göra det eftersom han drömde om att minska ”den underlägsna klassens lidanden” och för det krävdes en effektiv ideologi.[288] Historiematerialismen, med dess optimistiska löfte (dess ”teleologi”) om att ett samhälle bättre än kapitalismens kommer att komma, blir en viktig pusselbit i detta projekt. Effekten blir skapandet av en medveten och hoppfull proletär:

> Ser man på marxismens inflytande på massorna, som här framför allt intresserar, så föreligger en situation, i många avseende analog känsloläget hos en religiös person, som känner sig kallad att utföra ”Guds verk”. Han känner den religiösa motivkraften så starkt, att han icke *kan* draga sig undan.[289]

Bland historiker var Stephen Yeo ute först genom att 1977 och 1979 publicera ett par utmärkta artiklar om ”socialistreligion” i Storbritannien.[290] Den berömde historikern Eric Hobsbawm har i flera artiklar och böcker haft en god näsa för de varierande relationerna mellan arbetarrörelse och religiösa föreställningar.[291] Detsamma kan sägas om marxologen Gareth Stedman Jones, historikern Stephen A. Smith samt utopistforskaren Gregory Claeys.[292] Att det är brittiska forskare som har uppmärksammat socialistreligionen och närliggande fenomen har gissningsvis med marxismens något svagare ställning inom brittisk socialistisk arbetarrörelse att göra. Det kan vara värt att påpeka att inga av dessa fem kan beskyllas för att vägledas av något slags antisocialism – deras intresse för religiösa aspekter av socialismens historia springer alltså ur forskarens, inte ideologens, kall.

I den här boken har jag gjort flitigt bruk av två yngre forskare som utförligt har diskuterat relationen mellan religion och socialism. Medan Julian Strubes bidrag har handlat om att belysa i vilken hög grad den franska socialismen under artonhundratalets första årtionden var sammanflätad med kristna och esoteriska idéer och drömmar, har Anja Kirsch i sin avhandling och flera artiklar riktat strålkastarljuset mot mytiska och mystika föreställningar i den socialistiska kulturhistorien.[293] Hon har bland annat undersökt genren socialistiska katekeser, föreställningar om odödlighet, mytiska motiv runt arbetsetik samt litterära berättelser om hur den vanlige arbetaren blir en ny medveten människa och hur ”en nya era nalkas”. 2019 utkom antologin *Socialist imaginations. Utopias, myths, and the masses* som förutom Kirsch och mig själv även hade Jakub Beneš som redaktör.[294] Hans fina avhandling om folklig socialism i Österrike–Ungern bör också lyftas fram.[295]

Hur är det då med boken ni håller i er hand eller betraktar på er skärm? Hör den hemma bland dem som anser att socialism i grund och botten är en ny religion? För att besvara de frågorna ber jag dig, kära läsare, att gå över till min avslutning av boken, min utvärdering.

UTVÄRDERING

Vem har rätt?

Inledning

Huvuddelen av den här boken har varit disponerad efter min typologi över olika slags relationer mellan religion och socialism. De empiriska kapitlen har sedan varit ordnade enligt grovt sett kronologiska riktlinjer. När vi nu har kommit till avslutningen gäller andra principer. Fortsättningsvis vill jag beta av argumenten i en tankeriktig ordning, oberoende av kronologi och historiskt sammanhang. Vi landar då i den här frågeordningen med fem huvudsakliga frågor:

1. Kan man tänka sig att det som driver socialister och som ligger till grund för deras politiska program enbart är vetenskaplig kunskap? Eller åtminstone enbart välgrundade rationella påståenden?

2. Bör vi beskriva socialismen som en sekularistisk rörelse? Vill den med andra ord avlägsna religiösa idéer, ideal, handlingar och institutioner från vitala delar av samhället? Eller i alla fall kraftigt reducera inflytandet från dessa? Gäller det i så fall även för privatsfären, för ”det lilla livet” och den egna ”inre rösten”? Ingår det med andra ord ofrånkomligen i det socialistiska paketet att inte bara försvara vad jag har benämnt stats- och kultursekularism, utan även privatsekularism?

3. Om det är fallet att socialismen på rimliga grunder kan beskrivas som en sekularistisk rörelse (och det kommer jag att hävda), vad baserar

socialister i så fall ytterst sina idéer och ideal på? Är det något slags bestämd livssyn? En speciell existentiell inställning?

4. Handlar det i så fall om en naturalistisk, kanske en humanistisk, livsåskådning?

5. Är inte denna bestämda livssyn, denna syn på existensen, faktiskt ett slags ny religion?

Den sista frågan om ”ny religion” utgör en vindslucka upp till en högre abstraktionsnivå där vi möter några koncentrerade resonemang runt värdet med termen ”religion” för studiet av människan som kulturvarelse. Jag har i ett vetenskapsfilosofiskt verk diskuterat detta mer utförligt och kommer i noterna hänvisa till kapitel i det verket för den som är intresserad.[1] Resonemanget mynnar ut i några konkreta förslag på terminologisk praxis för religion och socialism.

Innan läsaren gör sig beredd att dyka ner i ett argumentationshav för att undersöka de fem frågorna behövs kanske ett klargörande från min sida. Resonemangen som följer vilar på tron att en av vetenskapens grunduppgifter är att aktivt föreslå förenklingar i den anda som religionshistorikern Jonathan Z. Smith gett uttryck för: ”Vetenskapligt [*scholarly*] arbete innebär en disciplinerad överdrift för att röra sig i riktningen mot kunskap.”[2] Ingen är hjälpt av en vetenskap som inte generaliserar. Det kan visst vara så att sanningen är svår att uppnå när vi studerar mångsidiga och föränderliga fenomen, men vi kan som regel bedöma om en generalisering pekar mot den eller inte. Vi kan exempelvis på empiriska och förnuftiga grunder avgöra huruvida generaliseringen ”Buddhismen är ateistisk” pekar bort från eller mot sanningen.

		SOCIALISTER	SKEPTIKER	FORSKARE
Socialism som obunden av livsåskådning		Politiska ledare och vanliga medlemmar	Traditionalistiska och fundamentalistiska kritiker av socialism: all sekularism underminerar samhällets sakrala ordning	Socialism studerad enbart som sekulär politik av historiker, idéhistoriker, statsvetare m.fl., religion och livsåskådning studerade enbart av religionshistoriker och teologer
Socialism som religiös livsåskådning	Kristendom eller annan traditionell religion	Utopiska och kristna socialister och motsvarande i andra religioner	Antikristna religiösa tänkare och radikala filosofer: socialism är identisk med – och lika dålig som – kristendom	Kristen och annan traditionell religiös socialism mestadels ignorerad av kristendomshistoriker
	Alternativreligion	Utopiska socialister och nyreligiösa radikaler	Traditionalistiska och fundamentalistiska kritiker: socialism är modernt kätteri	Socialismens koppling till esoterism och nyreligiositet mestadels ignorerad av religionshistoriker
	Ny religion	Idealistiska och kulturellt intresserade socialister	Liberala och konservativa antisocialister: socialism är ”politisk religion”, den aktiva substansen i totalitarism	Politisk religion-skolan och andra historiker och statsvetare
Socialism som sekulär livsåskådning	Vetenskap eller förnuftigt tänkande	Scientistiska och upplysningsorienterade marxister	Traditionalistiska och fundamentalistiska kritiker av socialism: scientism är hybris och ignorerar moral	Marxistiska och andra idéhistoriker
	Humanistisk livshållning	Humanistiska socialister och marxister	Traditionalistiska och fundamentalistiska kritiker av socialism: humanism saknar verklig grund och leder till dålig moral	Marxistiska och andra idéhistoriker

Tablå 6. Vem företräder vilken position?

Vilar socialismen på vetenskaplig grund?

Som vi såg i kapitel fyra har en del socialister velat göra gällande att deras föreställningar om världen, om samhället och till och med om framtiden inte vilar på något slags allmänt löst tyckande och kännande. Istället, har de hävdat, är deras åsikter väl förankrade i vetenskapliga rön. De socialister som har drivit detta, och som i vissa läger har kunnat göra det med hög trovärdighet, är i huvudsak marxisterna.

För marxistiska socialister har det sålunda varit fullt möjligt att hävda att Marx *Kapitalet* är en vetenskaplig studie över det kapitalistiska produktionssättet. Och om verk av Adam Smith, Thomas Robert Malthus och David Ricardo bör räknas som vetenskapliga verk – trots att efterkommande forskare inte finner allt i dem vederhäftigt – finns det förmodligen få eller inga skäl att inte göra detsamma med Marx mästerverk. Så långt få protester.

Status som vetenskap kan sedan tillerkännas andra lärda verk som följer i Marx och Engels fotspår. Bland dem återfinner vi sådana som de flesta samhällsforskare skulle beteckna som pionjärarbeten – vilket, åter, näppeligen är detsamma som felfria. Till dem hör till exempel Rudolf Hilferdings *Das Finanzkapital* (1910), Rosa Luxemburgs *Die Akkumulation des Kapitals* (1913), Paul M. Sweezys och Paul A. Barans *Monopolkapitalet* (*Monopoly capital*, 1966; på svenska 1970) och Göran Therborns *Maktens ideologi och ideologins makt* (*The ideology of power and the power of ideology*, 1980; på svenska 1981). Många bedömare skulle nog finna det fullt rimligt att klassificera dessa studier som vetenskapliga, men många marxister vill därutöver ta med sådana alster som mycket få samhällsforskare skulle vara beredda att adla till vetenskap, bland dem *Kommunistiska manifestet*, Lenins *Materialismen och empiriokriticismen* (1909) och Stalins *Marxismen och språkvetenskapens frågor* (*Marksizm i voprosy jazykoznanija*, 1950; på svenska 1953). De flesta skulle bestrida marxisternas anspråk och beteckna dessa alster som påtagligt ideologiska, inte vetenskapliga eller sakligt filosofiska, verk.

För att övertyga folk om att deras åsikter verkligen är alltigenom vetenskapligt grundade är de marxistiska socialisterna dessutom tvungna att bevisa att deras politiska idéer och ideal, deras program och agendor, kan *härledas ur* de vetenskapliga verken, oavsett vilka som exakt bör räknas dit. Det är inte heller gjort i en handvändning.

För vårt syfte kan det inte bli tal om att utvärdera huruvida den marxistiska teoribildningen är vetenskaplig eller inte. Eller om så skulle visa sig

vara fallet, vilka verk som då bör räknas som vetenskapliga och vilka som faller utanför akademins murar. Inte heller är det vårt jobb att avgöra huruvida den marxistiska teoribildningen, ifall den verkligen bör klassificeras som vetenskaplig, är en genuint fruktbar teori eller inte. Lika lite kan det bli tal om att utvärdera huruvida den marxistiska politiska socialismen, i det fall marxismen verkligen är en produktiv vetenskapsteori, har dragit rätt slutsatser av sina rön eller har konstruerat sin organisering och agenda runt dessa rön på något slags vetenskapligt eller i alla fall förnuftigt vis.

Vad vi måste konstatera är istället att även om det marxistiska arvet har varit mycket betydelsefullt för starka socialistiska strömningar – för socialdemokratins vidkommande från grundandet av Tysklands socialdemokratiska parti 1875 fram till Godesbergprogrammet 1959, och för kommunismens från brytningen 1917 fram till, förslagsvis, Deng Xiaopings ”socialism med kinesiska kännetecken” 1979 – är marxismen enbart en fasett, om än en mycket framträdande sådan, på den helhet som är den socialistiska traditionen. Så även om marxistisk forskning är precis så vetenskaplig som man kan önska – och politiska marxister har dragit helt rätt slutsatser av den marxistiska forskningens rön – är det inte befogat att för generisk socialism dra slutsatsen att socialismen vilar på vetenskapliga rön.

Dessutom är det svårt att förneka att även om socialismens teser och påståenden skulle vila på vetenskaplig grund, så kan knappast lejonparten av alla fenomen som förekommer inom en politisk kultur – till exempel propaganda, etikettsregler, musiksmak, klädkoder, ledarstil, mytiska historier – vara förankrade i ett vetenskapligt synsätt. Dessa fenomen är i huvudsak av icke-kognitiv art och som sådana väsensskilda från vetenskap och förnuft. Och vad är det som säger att det inte är dessa emotionella, etiska, estetiska och existentiella uttryck som är ett partis eller organisations själ, snarare är sanningsanspråken? Till och med en person som stod Marx så nära som Joseph Dietzgen talade, som vi sett, om socialismen som en ”religion” – ett ord som visserligen kan betyda lite olika saker, men som aldrig betyder något som inte befinner sig långt från metodiska undersökningar, experiment och kvantifieringar.

De scientistiska marxisternas uppfattning har heller aldrig fått stå oemotsagd. Den tyngsta kritiken har kommit från de som har hävdat att den socialistiska kampen helt enkelt är obegriplig om man inte erkänner att den springer ur moralisk indignation och hoppet om något bättre. Många som sett på sig själva som goda marxister har faktiskt också närt denna uppfattning. Den mest berömde av dem som ansåg sig ha insupit

tillräckligt av Marx och Engels empiri, analyser och slutsatser för att se sig som en vetenskaplig marxist, men som samtidigt kände ett behov av att, i en tid dominerad av Andra internationalens positivism, påminna om den moral som han ansåg vara grunden för kampen, var Eduard Bernstein (1850–1932). Hans nytänkande gav upphov till en intensiv debatt med klimax runt sekelskiftet 1800/1900.[3] Debatten rymde meningsutbyten om Marx och Engels analyser och prognoser, vilka kan avhandlas vetenskapligt, samt om Bernsteins så kallade ”revisionism” av deras slutsatser. Den handlade också om strategiska överväganden, vilka väl i princip kan behandlas vetenskapligt, samt om Bernsteins ”reformism” av Marx och Engels program. Men den rymde dessutom olika uppfattningar om etikens plats i, och betydelse för, den marxistiska politiken.

Vid samma tid som debatten runt Bernstein gick av stapeln – en tid som inom filosofin såg framväxten av den nykantianska skolan vilken betonade den kunskapsteoretiska skillnaden mellan naturvetenskap och humaniora och som lyfte fram värderingarnas betydelse i mänskligt liv överlag – uppstod liknande till vetenskapstro skeptiska riktningar i andra länder. Den socialdemokratiske ledaren Léon Blum fullföljde Bernsteins etisk-humanistiska angrepp i Frankrike och i Storbritannien förfäktade medlemmarna av det socialdemokratiska sällskapet fabianerna en moralisk, antimarxistisk socialism. Hendrik de Man slog 1926 lakoniskt fast: ”Vetenskaplig socialism är lika orimlig som vetenskaplig kärlek.”[4]

För den som har läst lite här och var i Marx och Engels opus kan påminnelsen om det moraliska fundamentet i marxismen verka överflödig. (Det är uppenbart att Marx drivs av att han ser folk lida och finner det för djävligt.) Men vi ska samtidigt komma ihåg att Marx så kallade ungdomsskrifter, i vilka hans humanistiska vrede flammar mest tydligt, inte blev publicerade förrän 1927 (”Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin” från 1843) respektive 1932 (”Ekonomisk-filosofiska manuskript från 1844”). När dessa texter började läsas under mellankrigstiden gav de mycket riktigt bränsle till en mer etiskt och humanistiskt orienterad marxism som hade hamnat i skymundan av Andra internationalens, och därefter de socialdemokratiska och kommunistiska partiernas, scientism och historiematerialistiska determinism.

Jag känner mig nödgad att dra den negativa slutsatsen att marxismen må vara en vetenskap eller inte, socialismen *in toto* kan i vilket fall som helst inte sägas vila stadigt på vetenskapens eller förnuftets grunder.

Kämpar socialismen för ett sekulärt samhälle?

Bör vi beskriva socialismen som en sekularistisk rörelse? Låt oss vara överens om att sekularism är uppfattningen att de grundläggande ramarna och villkoren för en viss mänsklig verksamhet – politiska beslut, konstnärligt skapande, vetenskapligt experimenterande, medicinska undersökningar, rekreation, terapi, själavård etcetera – inte ska bestämmas och regleras av religiösa idéer och ideal. Det innebär inte nödvändigtvis att religion ska utraderas. En statssekularist kan mycket väl välkomna förekomsten av religionsdemokratiska partier och acceptera vissa icke-sekulära inslag i konstitutionen (till exempel specialregler för Svenska kyrkan). En kultursekularist anser att ärkebiskopar, imamer och brahminer inte ska ha rätt att bestämma vad tidningarna ska skriva om, vilket kön som ska få spela fotboll eller vilka ämnen som är lämpliga för Gustaf Fröding att ta upp i sina poem. Det innebär inte att kultursekularisten vill förbjuda den kristna tidningen *Dagen*, förvägra konservativa muslimer rätten att framföra åsikter om flickors idrottsutövande eller reflexmässigt racka ner på diktning som lovsjunger guden Ramas kamp mot demonkungen Ravana. Inte ens en privatsekularist, det vill säga en person som anser religiösa påståenden generellt vara ointressanta, gagnlösa eller falska och som prisar rätten till samvets- och religionsfrihet, måste kategoriskt avfärda all religion som fullständigt renons på något slags allegorisk visdom och uppenbar skönhet.

Så vad talar för att generisk socialism är en sekularistisk rörelse? Talar något emot det? Låt oss börja med invändningar. Mot slutsatsen att socialismen i grunden är en sekularistisk rörelse talar förekomsten av en rik och utbredd tradition av religiös socialism. Vi har i denna bok sett en rad kristna socialister passera förbi. Vi har också stiftat bekantskap med utopister som argumenterat för en kristen eller alternativreligiös världsbild, liksom med individer indragna i kufiska loger och sett sammanhang där radikal politik och esoterism harmonierar. Då står det väl klart att socialismen inte kan beskrivas som essentiellt sekularistisk?

Detta är en förståelig men förhastad och felaktig slutsats. Religiösa individer kan nämligen vara precis lika övertygade stats- och kultursekularister som sekulära personer. Faktiskt är många religionsmodernister övertygade om att enbart när religion *inte* blandas med politik, lagstiftning och reglementen kan den förbli en ogrumlad källa till vitalt andligt liv. Mycket tyder på att en sådan religionsmodernistisk hållning har dominerat bland religiösa socialister åtminstone sedan slutet av artonhundratalet, även om vi inte fullt ut har material att bevisa det med.

Den motsatta åsikten – att den religion man är anhängare till bör styra över och genomsyra samhället i sin helhet, däribland staten, lagen, skolväsendet, konsten, kulturen och massmedierna – har jag aldrig stött på hos socialister. Den hållningen skulle väl förutsätta något slags teokratisk socialism, där socialistisk maktutövning legitimerades med hänvisning till en socialistisk (kommunistisk eller, gud förbjude, anarkistisk) transcendental auktoritet, alltså till en gudom med socialistiska böjelser. Dessutom: inte bara ska gudsbilden vara socialistisk, utan man ska alltså anse att den socialistiska gudens budskap ska ligga till grund för lag och samhälle. Kanske kunde man leta fram någon enstöring som pläderat för detta, men som regel har socialismen gått hand i hand med stats- och kultursekularism.[5]

Jag tror det är giltigt att dra slutsatsen att åtminstone sedan mitten av artonhundratalet är socialismen en stats- och kultursekularistisk rörelse. Är den även privatsekularistisk? Vill den ta bort det religiösa fundamentet också från den enskilda privatpersonens sfär och hens inre liv? Låt oss ta en omväg till den diskussionen.

Det materiella intresset

Det finns en tankelinje som går rakt genom breda delar av den socialistiska arbetarrörelsen och som vi kan använda som bro till en utvärdering huruvida socialismen förespråkar privatsekularism. Förespråkare för den tankelinjen hävdar inte att socialismen vilar på vetenskaplig grund. Inte heller ser den socialismen som en följetong av moraliska tirader. Istället hävdar de att socialismens bas finns i det rena intresset – och det rena intresset är det rena *materiella* intresset.

I till exempel *The cooperative commonwealth in its outlines, an exposition of modern socialism* – en bok från 1884 av dansk-amerikanen Laurence Gronlund som lär ha tryckts i hundratusentals exemplar – kan man vid sidan av en presentation av Marx (vid den tiden i Förenta staterna okända) teorier, lära att socialismen enbart strävar efter att tillfredsställa arbetarnas materiella intresse:

> Moral utgör inte grunden, än mindre religion. De är på toppen av vårt system. *Intresse – självintresse – utgör grunden, den egentliga motorn, kraften bakom våra handlingar.* Så är det, så har det alltid varit och så kommer det att förbliva.[6]

Enligt detta sätt att se på socialismen är det alltså inte några högtflygande moraliska ideal som ger rörelsens dess energi. Intresset – som enligt tale-

sättet ”aldrig ljuger” – har alltså inget med abstrakt filosoferande om rätt och fel att göra, lika lite som det handlar om utopiska drömmerier: socialismen handlar om bröd och bostäder här och nu!

Denna sakliga, realistiska och, ska vi säga, krassa intressesocialism kan framstå som tilltalande i ljuset av konkret misär, lidande och nedsläckta livsmöjligheter, men kan också vara lockande i ljuset av icke-konstruktivt politiskt käbbel eller skönandars världsfrånvända idéutsvävningar. Som karaktärisering av fackföreningsrörelsens historiska grundvalar och drivkrafter äger den viss giltighet. I alla fall om man, vilket i och för sig är tveksamt, drar en skarp gräns mellan å ena sidan fackföreningsrörelsen och å andra sidan de fri- och folkmureriska logerna som visserligen inte sällan fungerade som ett slags fackföreningar, men också utgjorde forum för utopism och idealism. Som ett försök att bestämma den socialistiska rörelsens essens är intressesocialismen emellertid otillräcklig och missvisande.

Den socialist som jag har stött på som mest konsekvent har kritiserat intressesocialismens perspektiv på tillvaron är åter de Man. I *Socialismen som kulturuppgift* (1927) förklarar han:

> Klasskampen kan endast då leda till socialism, om vi uppfatta den såsom en kamp för förverkligandet av en ny livsgestaltning, som bygger på en ny sinnesriktning och om vi *just nu* föra denna kamp. […] Om denna klasskamp icke är någonting annat än en kamp om [ekonomiska] intressen, så leder den icke till socialismen, utan då växer arbetareklassen helt enkelt in i den borgerliga samhälls- och kulturkretsen.[7]

Inom varje arbetare, fortsätter de Man, strider två själar: den kapitalistiska själen är alltid upptagen med materiella intressen och skulle vara helt tillfreds bara den själv förvandlade arbetaren till en rik kapitalist.[8] Den socialistiska själen är i ständig revolt mot den kapitalistiska och vill se arbetet och samlivet ta helt nya former. Det är därför man även bland organiserade aktivister kan, gör de Man gällande, springa på personer som ”i själ och hjärta är kälkborgare” för vilka det gäller: ”Dessa äro klasskämpar endast emedan de äro förhindrade att vara kapitalister.”[9]

de Mans föreställning om att kampen inte bara handlar om materiella intressen, utan också om kulturella och etiska, ja existentiella, ställningstaganden och livsval, har företrätts av flertalet intellektuella socialister och socialistiska kulturpolitiker. I 2007 års partiprogram för Tysklands socialdemokratiska parti kan vi läsa:

> Socialdemokratin var från första början också en kulturrörelse. Vi har alltid haft ett brett kulturbegrepp. Det sträcker sig bortom konsten och inkluderar utbildningen, det historiska arvet och olika sätt att leva tillsammans. Så vi behöver en politisk kultur som bistår vår demokrati. Kulturen utgör en unik plats där samhället bestämmer sina värderingar och målbilder. Kulturen stärker människorna; den bygger tillhörighet genom att skapa en föreställning om rötter och om social sammanhållning.[10]

Men intresset för mer än bara bröd har inte heller varit främmande för vanliga arbetare med hjärtat till vänster. Det räcker med att påminna om engagemanget för konst, kultur, bildning och meningsfull fritid i Det röda Wien. Självklart är det inte mitt jobb som historiker att ställa en socialist mot en annan och avgöra vem som är mest äkta socialist, intressesocialisterna eller deras kritiker, men som historisk utsaga äger påståendet i 2007 års tyska partiprogram – ”Socialdemokratin var från första början också en kulturrörelse”– obestridligen sin riktighet.

Utgår socialismen från en bestämd livssyn?

Om generisk socialism inte är en rörelse stående på vetenskaplig grund och inte heller en rörelse som enbart eller främst drivs av materiella intressen, men är en stats- och kultursekularistisk rörelse, talar då något för att den är en värdegemenskap som rör djupt personliga uppfattningar om det rätta och goda livet? Bör den i så fall kanske, som de Man föreslår, till och med karaktäriseras som ett slags livsåskådningsgemenskap? Låt mig ge några kärnfulla exempel, från olika kontexter, på fler som har förespråkat denna hållning.

Mottot till amerikanen Peter E. Burrowes *Revolutionary essays in socialist faith and fancy* (1903) lyder: ”Gud är människa, hela människorasen är Gud. Socialism är sättet att leva på.”[11] Den georgiske socialdemokraten Josef Stalin var 1906 säker på att detta också gällde marxismen: ”Marxismen är inte bara teorin om socialismen; det är en integrerad världsåskådning, ett filosofiskt system, som Marx proletära socialism logiskt följer.”[12] I en pamflett från Storbritanniens socialistiska parti från 1911 står det att läsa: ”Socialism är inte endast en politisk-ekonomisk tro, utan även en integrerad del av en sammanhängande världsfilosofi.”[13] Det talas i pamfletten om ”socialistisk syn på livet”.[14] Den svenske socialdemokratiske ideologen och finansministern Ernst Wigforss skriver 1925: ”Socialismen är en världsrörelse och kanske en livsåskådning.”[15] Den notoriske svenske kommunisten Per Meurling delar Wigforss uppfattning:

> Men vilken är livets mening? Svaret får den enskilde söka utanför vetenskapen, i sin egen livspoesi, i sin kamp för ett högre mänskligt liv, för oss marxister representerat av socialismen.[16]

I dagens politiska syd, där den ideologiska kampen är hårdare och där mer står på spel i konfrontationerna med personer med konservativa värderingar, kommer socialisternas livshållningar oftare i öppen dager än i det politiska nord. Det gäller Sydasien, men också andra platser: I en bok från 2020 förklarar "apoisterna", det vill säga anhängarna till PKK-ledaren Abdullah Öcalan, att "den mening man lägger i 'liv' och 'död' inom nuvarande samhälle, samt koncepten i sig, måste ifrågasättas, diskuteras och omdefinieras".[17] Det är i ordets rätta bemärkelse radikalt.

Sedan mitten av nittonhundratalet är annars de existentiella aspekterna av socialism ofta nedtonade eller till och med motverkade. Den främsta anledning till detta är säkerligen de diktaturkommunistiska regimernas totalitära styrning av vanligt folks liv och tänkande. Det har fört med sig att socialister har uppfattat frågor om det goda livet, och hur en socialistisk kulturpolitik skulle kunna se ut för att gynna ett sådant liv, som riskabla: om de frågorna ventileras öppnas en bräsch i den mur på vilken det är skrivet "vi-är-inte-totalitära". I den bräschen kan antisocialistiska anklagelser om att socialism ofrånkomligen betyder förtryck av personliga och religiösa övertygelser och innebär mental likriktning, "hjärntvätt" och utopiska fantasier som leder raka vägen till Gulag ta sig in. Den uttalade sekularismen hos moderna socialdemokrater och kommunister avslöjas av slika antisocialister som ett slags bländverk: innerst inne törstar alla socialister efter att inte bara att styra riken, utan även kontrollera själar.

Det förefaller mig ovedersägligt att lejonparten av alla socialister inte har varit totalitärt sinnade. Det var trots allt socialisterna som var mest pådrivande i demokratiseringen av många västerländska och koloniserade samhällen, inklusive alla havererade försök att utöka demokratin till att också bli ekonomisk demokrati. Många har ivrigt försvarat civilsamhällets och individens rätt till autonomi.

Argumentet har likafullt viss bäring om antisocialisterna tar fasta på det som avhandlades i framförallt kapitel två, nämligen insisterandet från socialister (från Saint-Simon till Althusser) på att det måste existera en samkultur. Den sägs inte bara vara nödvändig för att samhället ska fungera mer väloljat, då medborgarna med och genom samkulturen förstår varandra bättre; en samkultur befrämjar också känslan av broderskap. Med det insisterandet – som socialister delar med nationalister och konservativa,

men som står i motsats till liberalernas individualism – följer verkligen något som kan uppfattas som en styrning av individerna. Och denna styrning utgår då ifrån en bestämd – om än tämligen allmän – uppfattning om människans natur: hon strävar efter lycka, och bland annat gemenskap är en förutsättning för att uppnå lycka.

Vad skulle egentligen tala *emot* uppfattningen om socialismen som en lära baserad på en viss bestämd uppfattning om det rätta och goda livet? Ett och annat tror jag. Vi har stött på det banbrytande i Erfurtprogrammets ”Deklaration om religion som en privatfråga”. Om man hyser uppfattningen att religiösa föreställningar och budord ska förvisas från politikens sfär, att de är privatfrågor, bör det väl rimligtvis gälla alla former av etiska, filosofiska och existentiella ställningstaganden om världen och människan? Med andra ord: om man anser att trossatser som att Jesus är vår frälsare och att hans budskap är uppenbarad sanning bör hållas åtskilda från politikens värld, måste det väl också gälla för till exempel uppfattningen att det högsta i livet är njutning eller att meningen med livet är att hjälpa svaga? Låter rimligt. Men är nog inte det. Vissa värderingar, om än aldrig så privata, får nog ändå sägas vara oförenliga med den dominerande socialistiska traditionen.

Vilka skulle de värderingarna i så fall vara? Om vi talar om existentiella snarare än etiska värderingar, om det goda snarare än det rätta livet, förekommer det teologiska ståndpunkter som är oförenliga med socialismens syn på människan och livet. Om den synliga världen inte existerar, om den bara är en illusion, om den är den *māyā* som framstående hinduiska teologer har talat om, finns det noga taget ingen anledning för människor av illusoriskt kött och blod att må väl. Följaktligen finns ingen anledning att förbättra världen. Alltså skulle uppbyggandet av socialistiska ekonomier, samhällen och kulturer vara fåfängligt. Detsamma kan sägas om tron att den fysiska världen är skapad av en demon, en demiurg. Och något liknande gäller om någon gudom har skapat livet med tanke på att använda världen som ett slags prövoplats, och lidande och smärta därför förstås som något i grunden välkommet.

Jag tror följaktligen att det är rimligt att konkludera att bland annat vissa former av hinduism och buddhism, så kallade gnostiska religioner liksom kristna traditioner med ”doloriska” hållningar till lidande, är oförenliga med socialistiska övertygelser. Orsaken till denna oförenlighet måste ha att göra med att socialismen grundas i bestämda existentiella värderingar. Dessa är nog så självklara för många som har växt upp i moderna

samhällen att vi inte ser dem. De är dessutom svåra att få syn på eftersom de förenar nästan alla olika moderna ideologier. Bästa ordet för att fånga denna hållning är något liknande ”immanenslära” (jämför s. 328). Det handlar om att livet är värt att leva för dess egen skull. Goethe (eller Heine) skrev: ”Livets mål är livet självt.” Livet bör alltså inte ses bara eller uteslutande som ett medel för nästa liv, oavsett om man tänker sig det livet i himmelriket eller som reinkarnation. Och om livet är värt att leva så är det rimligtvis värt att lägga en så bra grund för ett så gott liv som bara möjligt.

En immanenslära ligger till grund för mycket som vi gör. Utan den – varför skulle vi hålla på med rekreationsaktiviteter såsom fotboll, vinprovning, ridning, frimärkssamlande, körsång och skogspromenader? Om livet är en jämmerdal, skapad av Herren för att pröva vår vandel, varför ska du då ägna dig åt sådana fånerier? I ljuset av den jämförande religionshistorien framstår majoriteten av vår tids politiska hållningar som icke-självklara, vilket visar hur framgångsrika immanensläror som humanism, hedonism och livsstilsmaterialism har varit under de senaste tvåhundra åren. Än idag finns det förstås folk som lever sina liv för transcendentala mål, liksom det finns aktivister som formulerar politiska agendor inte utifrån vad som blir bäst för jordiska varelser, utan vad som är rätt i Guds ögon. Det finns till och med martyrer. All politisk religion, såväl traditionalistisk som fundamentalistisk, är grundad i en högre och visare makts direktiv, vilket inte nödvändigtvis innebär omsorg om det goda livet.

Men nog skär sig alla religioner mot immanensläran? Deras mål och måttstock är väl alltid det transcendenta? Nej. De religiösa riter som vi kallar magiska definieras av att deras avsedda effekter är inomvärldsliga. Regndans eller fertilitetsmagi har inget högre syfte än att skapa några världsliga regnskurar och helt köttsliga foster. I modern tid har dessutom de stora världsreligionerna påverkats i djupet av utbredningen av moderna immanensläror, framförallt humanism. Företrädare och apologeter för religionsmodernistiska församlingar hävdar således ofta att man bör förbli troende eller konvertera eftersom det hjälper en att må bra här och nu. Den kristna socialismen utmärks *precis* av att sätta det transcendentala himmelriket inom parentes för att istället bygga, inte ett himmelrike på jorden, men väl ett så bra samhälle som möjligt så att de dödliga kan ha en dräglig tillvaro fram till att Gud kallar dem till sig. Man skulle kunna säga att påverkan från immanensläror har fått modernistiska religioner att bli allt mindre transcendenta och alltmer magiska. Dagens nyandlighet,

new age, är ett typexempel på populariteten hos magiska ritualer som ska få oss välmående. (Samtidigt måste man akta sig för att utmåla traditionella, speciellt medeltida, kulturer som genomsyrade av längtan efter frälsning.)[18]

Baseras socialismen på en naturalistisk övertygelse?

Finns det något som talar för att generisk socialism inte bara är en rörelse som – i likhet med de flesta ideologier och aktiviteter i moderna samhällen – förutsätter en immanenslära, utan att den mer specifikt har varit en naturalistisk sådan, det vill säga en lära som förnekar existensen av alla krafter, objekt och fenomen som inte är naturliga? Stöd för en sådan generalisering får man genom att dra sig till minnes de starka naturalistiska (ateistiska) tendenserna i socialismens historia, medan den uppenbara invändningen vore att påminna om den minst lika mäktiga kristna (och övrigt religiösa) socialismen. Då slutar det liksom oavgjort. Vi måste därför närma oss frågan från ett annat håll och det gör vi genom termen humanism.

Jag har en uppfattning om vad humanism är som jag tycker är klargörande.[19] Den grundläggande humanistiska tron är (1) en immanenslära: det jordiska livet kan vara värt att leva som ändamål (inte som medel för till exempel frälsning). Det kan bli ett värdigt och lyckligt liv. Målet för humanismen är den existentiella erfarenheten av *att känna sig hemma i världen*; detta är en känsla som förenar frihet (*liberté*) och gemenskap (*fraternité*). Enligt humanismen finns det väsentliga instrument som hjälper människorna att uppnå detta känna-sig-hemma-i-världen, nämligen (2) konst och kultur i vid bemärkelse. I andra immanensläror, såsom nyandlighet, anarkoprimitivism och former av fascism, är det inte säkert att konst och kultur i sig har något avgörande värde – åtminstone inte i teorin. Dessutom omhuldar humanismen uppfattningen att ett gott liv med konst och kultur bör vara (3) åtkomligt för samtliga människor. Denna universalism, som förbinder ”humanism” med ”humanitära” inställningar, ställer humanismen i motsats till uttryckligen partikularistiska rörelser såsom chauvinistisk nationalism och fascismen.

Humanisten strävar med andra ord efter allas lycka och tror att konst och kultur är avgörande för att uppnå detta ädla mål. I ett tidigare citerat stycke ur Rosa Luxemburgs häfte *Kirche und Sozialismus* (1905, se s. 83) kan vi notera att måttstocken är just ”lycklig”: ”Det står alla fritt att hysa

den tro och den övertygelse som gör dem lyckliga”, skriver hon.[20] Denna till synes triviala åsikt skulle likafullt många förmoderna personer inte ha fattat ett jota av. Varför skulle jag, en usel oäkting och dräng, förtjäna att vara lycklig? Varför ska någon vara lycklig när livet handlar om att lyda Guds ord? Om att med viss värdighet uthärda lidandet? Varför talar hon om att ”fritt” ”hysa den tro” ”som gör dem lyckliga” när det finns uppenbarade sanningar och sanningar som stora auktoriteter lyfter fram? Vi kan väl inte bara välja att tro på ditten och datten för att det känns bra?

Nej, Luxemburgs hållning är inte så trivial. Den förutsätter som synes den jordiska lyckan som obestridligt högsta ideal. Det är hon inte ensam om. Eleanor Marx, Karls dotter, menade att ”socialism betyder lycka”.[21] I ett poem av bolsjeviken Anatolij Lunatjarskij bildar ett gäng efter att ha fått smaka kärlekens och erotikens sötma ”De lyckligas förening”.[22] Vanliga arbetare var inte sällan avvisande gentemot den finkultur som de socialdemokratiska ledarskikten tyckte att de skulle ta till sina bröst, men delar av den togs emot och älskades, inte minst gäller det Friedrich von Schillers ”Ode till glädjen” (”An die Freude”) från 1785, tonsatt av Ludwig van Beethoven 1824:

Freude, schöner Götterfunken,	Glädje, sköna gudagnista,
Tochter aus Elysium,	dotter av Elysium,
Wir betreten feuertrunken,	eldbesjälade vi drista
Himmlische, dein Heiligtum!	träda till ditt helga rum!
Deine Zauber binden wieder	Se, din trollmakt sammanlöder
Was die Mode streng geteilt;	vad som åtskilt tiden ställt;
Alle Menschen werden Brüder,	alla mänskor bliva bröder,
Wo dein sanfter Flügel weilt.	där du dina vingar fällt.[23]

Även om tongivande grupper under nittonhundratalet var naturalistiska (ateistiska), kan inte generisk socialism tilldelas etiketten naturalistisk. Däremot vore det en ”generalisering i riktning mot sanning” att påstå att humanism är en bra beskrivning på grundhållningen. Socialism kan förenas med såväl sekulära, däribland naturalistiska, som religiösa uppfattningar, men personer eller grupper som inte sätter upp det goda, lyckliga och kultiverade jordiska livet som mål för alla människor kan knappast höra hemma inom den socialistiska familjen. Socialism bör således rubriceras som en livsåskådnings- eller världsbildsgemenskap; historikern Wolfgang Maderthaner talar om en *Weltanschauungsgemeinschaft*.[24] En uppenbar parallell vore de personer som stödjer ett kristdemokratiskt

parti, vilket förutsätter, eller vilket i alla fall för inte så länge sedan förutsatte, att personen i fråga hyser en kristen privatreligiositet.

Som sammanfattning så här långt kan vi konstatera att socialister i allmänhet har företrätt stats- och kultursekularistiska ståndpunkter och har avsett att bygga sin politik runt en humanistisk livsåskådning. En sådan sekularistisk och humanistisk livshållning kan kombineras med vissa former av religiositet, liksom med vissa former av naturalism, men inte med alla former av religion eller naturalism. En annan sak är förstås att dessa ställningstaganden inte alltid har inneburit att socialister har bedrivit en faktisk politik som kan betecknas som i någon som helst mening sekularistisk eller än mindre humanistisk. I det avseendet finns det förstås ingen skillnad på socialismen och till exempel kristendomen. Inte heller, till exempel, alla kristna har följt i sin Herres fotspår – tänk på Francos diktatur eller den ugandiska Herrens motståndsarmé.

Är måhända socialismen en förtäckt ny religion?

En sista fråga att besvara: Må så vara att en rimlig generalisering runt socialismen, utifrån olika socialistiska läror och rörelser under tvåhundra år, är att den till sitt väsen är sekularistisk och humanistisk. Men bakom denna sekularistiska och humanistiska fasad är den kanske egentligen en ny form av religion. Vi har stött på skeptiker men också forskare (kapitel sju) som har hävdat det. Ofta har de gjort det med argument som liknar dem som skeptiker och forskare använt för att beskriva socialismen som kristendom (kapitel två). Tillåt mig att repetera och kommentera ett par saker angående dessa påståenden.

Det vanligaste och mest förekommande argumentet för att socialism är en version av kristendom eller en ny religion är att visa på en kontinuitet med idéer och ideal från den kristna religiösa traditionen. Ett citat från historikern Jay Bergman kan illustrera detta:

> Betoningen av människans möjlighet att nå perfektion och av individens moraliska förvandling, förhärligandet av offrandet av sig själv och martyrskapet, tron på en hägrande gyllene tidsålder vid historiens slut som kommer att föra med sig kollektiv förnyelse och pånyttfödelse – alla dessa utmärkande egenskaper hos den ryska radikala politiken från ungefär 1840 till 1930 vittnar om påverkan från religiösa värderingar, om måhända inte från religiösa dogmer, på utvecklingen av en revolutionär ideologi.[25]

Föreställningar om frälsning och eskatologiska berättelser om en snart förestående omvandling av samhället, eller av livet och jorden i stort, är favoriter att ta fasta på för dem som förnekar att socialismen är en sekulär rörelse.

Istället för idéerna och idealen, sanningsanspråken och moralen, kan skeptikerna och forskarna betona kontinuiteten genom att lyfta fram den konkreta kulturen inom den socialistiska arbetarrörelsen. De kan visa hur sånger, symboler, skönlitteratur och demonstrationer baseras på kristna förlagor. Ett religiöst kulturarv tycks då vila tungt över såväl den religiösa, kristna socialismen som över den naturalistiskt-humanistiska strömningen.

Vi måste emellertid akta oss för en slapp föreställning om kontinuitet som identitet. Ty om vi låter våra begreppsliga verktyg bli slöa är det alltid enkelt att finna identitet: telefoner är trots allt bara ett slags röksignaler, film är trots allt bara ett slags grottmålningar, löneslaveri är trots allt bara ett slags träldom, människor i rymdraketer är trots allt bara ett slags apor och så vidare. Onekligen är det så att förändringar som vid en första anblick förefaller betydelsefulla, vid närmare inspektion kan visa sig vara ovidkommande, men det motsatta är lika sant: kontinuiteter som tycks varaktiga kan vid närmare eftertanke visa sig rymma avgörande förändringar.

Om vi är överens om att det moderna samhället verkligen har inneburit ett kraftigt avbräck gentemot traditionella samhällsformationer och att det har inneburit extrema förändringar i teknologi, ekonomi, sociala relationer, konstformer med mera, är det rimligt att bli lika vaksam när någon hävdar att det är den religiositet som existerade under antiken (kristendom eller Voegelins ”gnosticism” till exempel) som nu återfinns hos den moderna socialismen, som det är när någon påstår att telefoner trots allt bara är ett slags röksignaler.

Det faktum att något nytt har uppkommit i en kontext färgad av en äldre tradition kan knappast tas som intäkt för att det nya är identiskt med det föregående. Om det faktum att socialismen har uppkommit i en kristen kontext, och därför bär på diverse idé- och formmässiga spår av detta faktum, gör den till kristen så är också bland annat satanism, nihilism, materialism, romanskrivande och fotboll former av kristendom. Vilket låter lite vilt.

Men det kanske inte är kontinuiteten och kontexten som visar på socialismens religiösa natur? Det kanske är slående likheter mellan religiösa kulturer och socialistiska? I ”The Christian mythology of Socialism” (1943, som citerades utförligt på s. 165) hävdar religionssociologen Will

Herberg att socialismen står i skuld till kristendomen ideologiskt, mytologiskt, rituellt, socialt och psykologiskt. Denna skuld bevisar enligt honom att socialismen har ”en till sitt väsen religiös natur”.[26] Han hävdar vidare angående likheterna mellan socialism och kristendom – eller likheterna mellan socialism och religion mer allmänt: ”Dessa paralleller skulle kunna utökas obegränsat.”[27]

Sådana anmärkningar bör göra oss vaksamma på det förföriska med likheter. För vad är en meningsfull parallell? Allt kan ju sägas likna allt bara måttstocken är tillräckligt rymlig (trädet utanför mitt fönster liknar kejsaren av Japan så till vida att båda har en viss reslighet, lever, har utsträckningen i rummet, behöver energi, reagerar på ljus etcetera). Eller med Joseph Dietzgens ord:

> Ändock skiljer sig socialism och kristendom åt likt dagen skiljer sig från natten. Visst, det finns likheter dem emellan. Men visa mig det föremål som inte kan liknas vid något! Vad är helt och hållet olikt? Dag och natt har det gemensamt att båda är delar av tiden.[28]

Nå, i det här fallet måste vi veta vad en religiös och en sekulär kultur har gemensamt – alltså vad som är kännetecknande för *all* slags kultur – för att kunna påstå att likheterna inte bara handlar om likheter *som all kultur uppvisar* (till exempel skapar gemenskap, använder symboler och väcker känslor).

I linje med denna oklarhet kan man undra om ens en kunnig historiker som Bergman, eller en mindre skicklig som Herberg, har letat efter andra källor än religiösa till dessa fenomen? Kan drömmen om en fulländad, god person uppstå ur vanligt socialt umgänge? Kan idén om självuppoffring uppstå ur det gemensamma arbetets slit? Kan idén om en vilsam och lycklig tid uppstå spontant ur vardagens vanliga slit och stress? Inte alla ”stora drömmar” är religiösa drömmar.[29]

Historisk påverkan från kristna eller allmänreligiösa idéer och ideal bevisar inte att socialism är en modern ny religion. Inte heller det faktum att socialisternas ”stora drömmar” liknar religiösa föreställningar bevisar det. Så påverkan är inte identitet. Inte heller likhet.

Om det bakom socialismen – speciellt är det naturalistisk kommunism som brukar dissekeras och etiketteras som en ny politisk religion – existerar en religiositet måste ”avslöjandet” vara av en annan art. För de forskare som är knutna till politisk religion-skolan fungerar termen ”religion” ibland som en beteckning för en politisk kultur med mycket visuella, dra-

matiska och suggestiva inslag (vad jag skulle kalla ”mytisk politik”). Även om det kan verka vettigt rymmer det angreppssättet flera problem, bland annat en inbyggd oförmåga att se suggestiva ideologiska kulturer på andra ställen än inom ”totalitarismen”, till exempel inom kommersialismen, och en bristande förmåga att bruka källmaterial på ett komparativt stringent sätt.[30] Ibland är ”religion”, det tror jag inte vi behöver hymla med, ett sätt för dessa forskare att svartmåla socialism (och andra ”totalitära” ideologier). Ordet är en varningslampa och när författarna känner sig tvungna att beröra dess innebörd visar det sig för dem betyda ”fanatism”, ”irrationellt hopp” eller ”masshysteri”.

När vi stöter på den här sortens bruk måste vi vara på vår vakt – och detta gäller inte bara när socialismen, utan även när fascismen eller ateismen eller fotbollssupporterkulturen beskrivs som ”religion”. I dessa ”avslöjanden” används som sagt ”religion” diffust pejorativt, något man oroar sig för, något som förför folk. Men ibland används det tvärtom till att adla något till synes alldagligt, till exempel naturupplevelser, till något märkvärdigt. Ingetdera skicket är förenligt med den forskningstradition jag är skolad i och jag har i andra sammanhang visat på bristerna med ”det panreligiösa paradigm” som dominerar mycket av religionsforskningen, det vill säga ett tolkningsmönster i vilket man medvetet tänjer på och överanvänder ”religion”; allt kulturellt blir religion.[31] Genom att konstatera likheter mellan religion och socialism (eller allsköns andra kulturyttringar) kollapsar det panreligiösa paradigmets anhängare skillnaderna mellan religiösa och sekulära kulturer: Väcker konst, sportevenemang, ateism eller skogspromenader starka känslor? Religion! Ger de upphov till stark gemenskap och kanske känslor av solidaritet? Religion! Handlar de om saker folk tycker är mycket viktiga, saker runt vilka deras liv kretsar? Religion! Detta leder fel oavsett om det är socialism som stämplas som religion eller till exempel marxister som stämplar kapitalism och konsumism som religion.[32]

Religion och andra tillåtna och otillåtna termer

Vi behöver inte termen ”religion” för att förse allt möjligt vi finner underligt med en tom etikett, än mindre behöver vi den för att svärta ner olika kulturyttringar vi har svårt för eller avskyr. Likafullt vill ju också jag närma mig moderna politiska rörelser med linsen ”religion”. Det vill jag eftersom den världshistoriskt betydelsefulla socialismens relation till religion och religiositet – och till dess motpoler – är av stort historiskt intresse; eftersom många socialistiska individer och rörelser faktiskt har

varit religiösa och eftersom eggande, dramatiska, mytiska och existentiella aspekter av det politiska livet annars riskerar att glömmas bort.

Men för att linsen ”religion” ska fungera väl måste den vara putsad och slipad. Den får inte vara befläckad av ideologiska intentioner (”Kommunism är religion är fanatism!”). Det ger ingen kunskap. Det finns flera rimliga sätt att slipa den terminologiska linsen på, det vill säga definiera ”religion”. Min uppfattning av vad som är allra mest lämpligt, i relation till den humanistiska forskningens övergripande syfte att förstå människan som kulturvarelse, är tämligen vedertagen. Vi vill tala om religion eftersom vi har upptäckt att väldigt många kulturer förankrar det som uppfattas som korrekta bilder av verkligheten och som moraliskt rätt och gott, i någonting högre än människan. Där man säger att ditten och datten är sant, och att ditten och datten är rätt, eftersom en gud, en anfader, en ande eller liknande har meddelat att så är fallet, där har vi religion. Om och endast om vi inom ett samhälle eller en kultur kan identifiera en central och mäktig diskurs som förankrar avgörande sanningsanspråk och normer i det gudomliga får vi stämpla den kulturen som ”religion”.

Tillämpningen av denna begreppsbestämning på politiska kulturer är simpel: om och endast om ett partiprogram, ett manifest, ett tal, en vardaglig jargong, en symbolisk framställning eller någon annan form av politisk diskurs åberopar en högre makts auktoritet har vi stött på religiös politik. I det fallet är det rimligt och fruktbart att bruka religionshistoriska termer (myt, teologi, tabu, soteriologi, hierofani etcetera) för att beskriva och tolka de politiska yttringarna. *Emellertid* bör religionshistoriker medverka till forskningen om modern politik inte bara, hävdar jag, när det handlar om att någon enstaka politisk kultur eller ideologi är religiös, utan även i studiet av sekulära politiska kulturer. Varför? Därför att vi lär oss saker om vi studerar politik *som om* det vore religion, *trots* att vi avstår från att stämpla genuint sekulär politik som ”religion”, ”pseudoreligion”, ”surrogatreligion” eller liknande.[33]

Detta synsätt för med sig att när religionshistoriker återbeskriver och analyserar sekulära politiska kulturer (och det gäller även för andra profana kulturyttringar) är vissa religionshistoriska termer tillåtna, men andra är det inte. Bland de *tillåtna* termerna finns:

– myt och mytologi (”den maoistiska mytologin”)
– ritualer (”ritualerna på första maj”)
– övergångs- och initiationsriter (t.ex. namngivningsceremonier)

- kosmologi (”den dialektiska materialismens kosmologi”)
- fetischism (”fetischistiskt förhållande till gamla fanor”)
- tabu (”1970-talets tabu mot att bete sig som ett modeoffer”)
- amulett och talisman (t.ex. den röda stjärnan)
- apokalyps, millennarism och kiliasm (”tron att klassmotsättningarna leder till en apokalyps”).

Utöver ”religion” räknar jag till de *otillåtna* termerna följande:

- teokratism (har staten inte tillskrivits gudomlig sanktion, eller kontrolleras av prästerskap, kan det till exempel handla om ett ”auktoritärt styrelseskick”)
- teologi (handlar det om sekulärt tänkande eller grubblande har vi ”filosofi”, ”metafysik” eller kanske ”ideologi”)
- epifani, hierofani och mirakel (upplevelsen bör kanske beskrivas som ”överväldigande”, ”livsförändrande” eller ”en stund av klarsyn”)
- bön, kontemplation och meditation (istället förslagsvis ”koncentration”, ”försjunkenhet” eller ”begrundan”, men kanske är ”kontemplation” och ”meditation” idag två sekulariserade begrepp)
- magi och helande (är det vetenskapligt baserat handlar det förstås om ”läkekonst”, ”medicin”)
- ordal och divination (är det vetenskapligt baserat handlar det om ”prognoser”)
- profet och präst (sekulärt som ”ledare”, ”expert”)
- själs- eller ande-föreställning (sekulärt som ”medvetandefilosofi”, ”filosofisk antropologi”)
- soteriologi, eskatologi och messianism (sekulärt närmast ”utopism”, inklusive vad som kan kallas ”privatutopism”).

Termer är förstås otillåtna enbart i strikt bemärkelse. De bör alltså inte användas som analytiska nyckeltermer i studiet av sekulär kultur. Däremot kan de förstås användas sporadiskt och mer bildligt. Förutsättningen för att de ska bli tillåtna att använda är att forskaren först har bevisat att det analyserade materialet (till exempel vittnesbörd från revolutionära ögonblick, bildmontage på Stalin eller utopiska planer) ingår i ett utpräglat religiöst sammanhang, det vill säga att centrala föreställningar legitimeras med hjälp av något slagt övernaturliga auktoriteter.

Slutresonemang

Nå, är då socialismen en ny religion? Ett par reservationer, eller i alla fall generella kommentarer, innan frågan slutligen kan besvaras.

1. I inledningen slog jag fast att det ”emiska” ordet ”religion” inte nödvändigtvis är detsamma som den vetenskapliga, ”etiska” termen ”religion”. Samma resonemang bör föras vad gäller ”socialism”. Under perioder då ”socialism” har haft medvind har ordet använts av grupperingar som står långt ifrån varandra ideologiskt. Jag tänker i det här sammanhanget inte bara på det uppenbara exemplet – fascisternas ”nationalsocialism” – utan också på det tidiga artonhundratalets socialister som religionsvetaren Julian Strube nyligen beskrivit. Strube har bland annat betonat hur djupt influerade många franska socialistiska grupperingar var av den reaktionäre Joseph de Maistres idéer om behovet av ett andligt ledarskap, av något slags påve, som kan leda ett framtida teokratiskt, hierarkiskt samhälle.[34] Om Strubes bild är rättvisande, handlar det då verkligen om *socialistiska* grupperingar? Det är ju inte vad vi idag spontant tänker på som socialistiska idéer.

Tjugohundratalets intellektuella klimat uppmanar oss att vara generösa när det gäller sådana spörsmål och liksom följa med orden. Säger till exempel anhängare av Nation of Islam att ”Nation of Islam är en muslimsk församling” upprepar alla forskare alert att ”Nation of Islam är en muslimsk församling”. Det är tyvärr en hållning som riskerar att göra våra begrepp slöa och vår röst svag. I fallet socialism leder det också till historiografiska konstigheter: Strube tillrättavisar tidigare historiker för att de inte har förstått att de socialistiska grupperna i Frankrike i grunden var religiösa. Han uppmanar oss därför att revidera vår (i hög grad marxistiska) berättelse om socialismens uppkomst. Men om nu dessa grupper bara var socialistiska *till namnet*, och deras ideologiska innehåll något som vi idag inte alls skulle vilja beteckna som ”socialistiskt”, då bör vi ju inte alls revidera historiken. Då har vi bara fått reda på att det fanns några religiösa grupper som kallade sig ”socialistiska”, men som utifrån våra historievetenskapliga intressen på en analytisk nivå *inte* bör kallas ”socialistiska”.

Det är svårt att undvika känslan av att ha hamnat i ett cirkelresonemang. Eller, om man vill få det att låta mindre dåligt, i en hermeneutisk spiral. Får man yrsel finns det bara en lösning: sätt ner foten. Jag är inte intresserad av den historiska relationen mellan ”socialism” och religion, utan mellan

socialism och religion. Det betyder att jag är intresserad av den historiska relationen mellan, å ena sidan, den rörelse av världshistorisk betydelse som sökt införa vad dess anhängare ansett vara en förnuftig, demokratisk, rättvis och jämlik social ordning (vilket enligt dem nödvändigtvis innebär ett överskridande av kapitalismen, eftersom den effektivt förhindrar en sådan ordning) och, å andra sidan, en kultur där idéer och ideal, däribland frihet, jämlikhet och gemenskap, förankras i något högre än människan. Ja, och så är jag intresserad av, vilket liksom följer av detta, relationen mellan socialism och de kulturer och livsåskådningar som i och med sekulariseringen upphörde att vara religiösa, det vill säga de kulturer och livsåskådningar som har sökt tala för sina idéer och ideal endast med hjälp av att hänvisa till mänskliga förmågor: förnuftet, erfarenheten, omdömesförmågan och inbillningsförmågan.

2. Den som vill besvara den raka frågan huruvida socialism är en ny religion får problem med den rika mångfald socialismen som social och kulturell rörelse har rymt. Det är sant att forskare nuförtiden alltför ofta förefaller märkligt nöjda med att gömma sig bakom att konstatera att det de undersöker är mångtydigt och komplext, ”mer komplicerat än så”. Likafullt tror jag att vi i det här fallet som ett första steg bör hemfalla åt denna klyscha. Kinesiska maoistledare är sannerligen på djupet väldigt olika artonhundratalets amerikanska kristna socialister; franska anarkister från *fin de siècle* liknar inte socialdemokrater verksamma under kalla kriget; dagens indiska naxalitrebeller skiljer sig markant från arabiskt fackföreningsfolk.

Dessutom har det verkligen existerat företrädare för skapandet av en ”socialistreligion”. Det har handlat om medvetna försök att imitera religionernas form och funktion för att kunna skapa en ny samkultur och en ny livssyn. I allmänhet har dock inte dessa socialistreligioner varit religioner. Jag har använt termen för att vissa av företrädarna (från Joseph Dietzgen och framåt) har använt den och för att den korrekt återbeskriver en intellektuell och kulturell ambition inom den socialistiska helheten. Utan att uttömmande ha analyserat källorna som beskrivs i kapitel sex och sju utifrån frågan huruvida dessa socialistreligiösa personer och grupper ”förankrar det som uppfattas som korrekta bilder av verkligheten och det som uppfattas som moraliskt rätt och gott, i något högre än människan”, tycker jag mig ändå kunna slå fast att så *inte* är fallet. Socialistreligion är alltså en bra term för att namnge en strömning, precis som mänsklighetsreligionen (franskans *religion de l'humanité*) är det, eftersom

företrädarna ”emiskt” använder det. Men det säger inget om dess analytiska eller ”etiska” värde.

Så, trots förekomsten av uttalad kristen och annan religiös socialism, liksom av socialistreligiösa initiativ, kan den enda rimliga generaliseringen i riktning mot sanningen vara – vad än antisocialistiska skeptiker och en del forskare hävdar – att den socialistiska arbetarrörelsen som rörelse och tradition inte har varit en ny form av religion.

Förslag på termer

För att få ökad precision i beskrivningarna och analyserna av de olika historiska relationerna mellan socialism och religion och sekulära livsåskådningar skulle man, avslutningsvis, kunna tänka sig fyra (eller tre) nyckeltermer.

De akademiska diskussionerna om relationen mellan religion och politik utgår ifrån den moderna differentieringen av samhället och samkulturen i en religiös och en politisk sfär. När socialismen ser dagens ljus under artonhundratalets första årtionden var emellertid denna ursprungligen ideologiska, och med tiden även kulturella och sociala, differentiering ingen realitet. Om man vill markera detta faktum kan man välja att reservera en term som bibehåller den enhet som föregick uppkomsten av en medveten sekularistisk socialdemokrati och anarkism och som föregick naturalismens och scientismens stora inflytande. Även om (1) ”religiosocialism” inte kommer att vinna några skönhetstävlingar skulle man kunna använda den. Termen skulle då utgöra en underkategori till religiopolitiska kulturer och inkludera bland annat de franska miljöer som religionshistorikern Julian Strube har analyserat, det vill säga de miljöer som förutom socialistiska idéer och ideal innehöll en salig blandning av scientism, esoterism, nykatolicism, saintsimonism och ockultism. För dem som är inbäddade i en religiosocialistisk kultur är distinktionen mellan religion och politik, och de potentiella konflikterna dem emellan, inte synliga, relevanta eller påträngande.

Med en så pass allmän karaktärisering skulle den religiosocialistiska mentaliteten förmodligen kunna upptäckas ännu under slutet av artonhundratalet, till exempel hos Arbetets riddare. Jag är dock lite osäker på det historiografiska värdet av denna kategori. En konservativ pendang till religiosocialismen vore bland annat ultramontanismen, idén om att påvedömet bör ha politisk makt och inflytande. Men både före och efter

franska revolutionen, med dess explosiva sekularisering, var ju ultramontanismen ett medvetet försök att placera den religiösa sfären (påven) över den politisk-världsliga (kejsaren). En rörelse som socialismen, som uppstår i kölvattnet av revolutionen som en dröm om en andra social revolution, bär den inte ofrånkomligen på vissheten om samhällets potentiella differentiering? Om så är fallet kan måhända alla individer och grupper som man kan tänka sig att placera i den religiosocialistiska lådan istället placeras in under någon av de övriga kategorierna.

Det har funnits religiösa personer och grupper som med tiden har utvecklat mer påtagliga politiska intressen, ambitioner eller synsätt. När en religiös organisation, till exempel en frikyrkoförsamling eller en grupp lärda brahminer, börjar involvera sig i politiska spörsmål, får vi ”politisk religion”. Denna term – som tyvärr riskerar att förväxlas med den term som en del forskare använder för att beteckna totalitarismens ”fanatiska substans” – bör enbart användas när det är tydligt att religionen, med dess världsbild, trossatser, normer och symboler, medvetet lyfts in i ett sekulärt politiskt rum.

I socialisternas läger stiger denna religion ur tältet som (2) ”socialistisk religion”. Vi får till exempel ”socialistisk kristendom”, som beklagligtvis har blivit känd som det mindre adekvata ”kristen socialism”. Till denna kategori kan vi hänföra bland annat George Lippards och Charles Kingsleys inflytelserika förkunnelser. Det gäller också för rörelser såsom den engelska arbetarkyrkan (Labour Church, därefter Socialist Church). I dessa fall handlar det alltså om att teologiska övertygelser och religiöst engagemang föregår – i kronologisk eller ”logisk” ordning – politiska övertygelser och aktivism: det politiska springer eller härleds ur fromheten eller andligheten.

Det är alltså inte alls missvisande att etikettera *specifika former* av socialism som religion. Och eftersom vi har att göra med (politisk) religion kan och bör till exempel kristen och islamisk socialism återbeskrivas och analyseras med hjälp av hela den repertoar av termer som en religionshistoriker har i sin terminologilåda. Alltså även med hjälp av termer som är otillåtna vid studiet av sekulära kulturer, däribland ”teologi”, ”mirakler”, ”magi”, ”epifani” och ”soteriologi”.

Sedan har vi de politiska personerna och grupperna som startar med sekularistiska, naturalistiska eller apateistiska ståndpunkter, men som med tiden

plockar upp eller utvecklar religiösa egenskaper. Jag skulle vilja benämna det som att dessa personer och grupper då kommer att ägna sig åt ”religiös politik”. En underkategori här vore (3) ”religiös socialism”; religiös fascism en annan. I motsats till det panreligiösa paradigmets tillvägagångssätt skulle jag rekommendera att vi är extremt varsamma och noggranna när vi stämplar en uttalad sekulär politisk kultur som religiös politik.[35]

Slutligen har vi de fall – men då rör vi oss, nota bene, ner från analysens högre plan till återbeskrivningens – då socialismen själv säger sig vara en religion. Med begreppet ”mänsklighetsreligionen” och bland annat engelska boktitlar av Bax och St. John Conway och Glasier i bakhuvudet tänker jag mig som sagt att det bästa sättet att benämna detta fenomen är (4) ”socialistreligion”. Här handlar det alltså om explicita försök att dana en ny religion och om medvetna försök att imitera traditionell religion. Sedan är det en empirisk fråga huruvida denna emiska socialistreligion faller under kategorin socialistisk religion, det vill säga verkligen är en religion, eller inte.

Återbeskrivande (deskriptiva) termer

Traditionella religioner t.ex. kristendom, islam, buddhism	*Nyreligiösa rörelser* t.ex. spiritism, Teosofiska samfundet, mänsklighetsreligion och socialistreligion

Utredande (analytiska) termer

religion > politik	*= politisk religion*	*politik > religion*	*= religiös politik*
vilken som helst religion > socialistisk, t.ex.:	= socialistisk religion	socialism > religiös	= religiös socialism
kristendom > socialistisk	= socialistisk kristendom (vedertaget: kristen socialism)	fascism > religiös	= religiös fascism (vedertaget: klerikal fascism)
islam > socialistisk	= socialistisk islam		

Tablå 7. Deskriptiva och analytiska termer. Tecknet ”>” ska utläsas som ”involverar sig med”, ”förändras som helhet i riktning mot” eller ”utvecklar distinkta egenskaper som är”.

Odödlighet och människor utan dödsångest

Låt mig avsluta den här boken med att återvända till religiös socialism, det vill säga de fall när en sekulär ideologi eller kultur förvandlas till en religiös form. Det finns fall då det tycks fullt motiverat att klassificera socialistiska föreställningar och handlingar som religiös socialism. Vördnaden för Mao tycks förekomma i former och med motiv och önskningar som gör det motiverat att tala om att en del kinesiska kommunister uppfattar Mao som något mer än en vanlig människa av kött och blod och kanske även som en person som man på något sätt kan interagera med även efter hans bortgång. Personkulten, från Lenin och Stalin till dagens nordkoreanska kommunistledare, tycks verkligen, som neomachiavellismen gjort gällande, vara en bördig mylla för den som letar socialism som blivit religiös. En annan mylla vore hur Folket tillskrivs egenskaper som teologer traditionellt tillskrivit gudarna.[36] Vi har sett hur bland annat de bolsjevikiska gudsbyggarna uttrycker sig på det sättet. Det säger nog något om religionens väsen att det aktiveras i samband med aktörskap.

Ett exempel på när det är svårt att inte börja tala om religiös socialism, trots att det inte ligger i linje med min definition (idéer och ideal förankras i något högre väsen eller makt), gäller drömmen om odödlighet. Denna högst mänskliga dröm har varit en integrerad del av de marxistiska åskådningar som präglats av den positivistiska mänsklighetsreligionen. Så här kunde en person från den traditionen, William Winwood Reade, fabulera i *The martyrdom of man* (1872):

> Jorden, som nu är en skärseld, kommer att bli ett paradis, inte genom tomma böner och hänvändelser till Gud, utan genom människans egna ansträngningar. […] De uppfinningar och upptäckter som med Guds nåd har gjort henne till herre över djuren, kung över elementen och härskare över ånga och elektricitet hade alla sin grund i experiment och observationer. [– – –] Mat kommer då att finnas i obegränsade mängder till en ringa kostnad. Vår upplysta eftervärld kommer att se på oss som åt oxar och får såsom vi ser tillbaka på kannibalerna. […] Poesi och de sköna konsterna kommer att ta den plats i hjärtat som religionen nu innehar. […] Kvinnor kommer att bli mäns kamrater och lärare åt sina barn. Hela världen kommer att förenas av samma känsla som förenade forntida klaner och som fick dess medlemmar att tänka, känna och handla som vore de ett. […] En tid skall komma då vetenskapen kommer att förändra dem [våra kroppar] på sätt vi inte kan föreställa oss och som, även om det förklarades för oss nu, vi inte kan förstå, lika lite som vilden kan förstå elektriciteten, magnetismen, ångmaskinen. Sjukdomar kommer att utrotas. Orsakerna till tider av förfall kommer att försvinna. Odödlighet kommer att uppfinnas. Och då kommer, eftersom jorden är liten, mänskligheten att flytta ut i rymden. […] Jorden kommer att bli ett heligt land och besökas av

> pilgrimer från hela rymden. Till slut kommer människan att behärska naturens makter. […] Människan kommer då att bli perfekt. Hon kommer att bli en skapare. Hon kommer därmed att bli det som enkelt folk dyrkar som en Gud. [– – –] Gud är en rent vetenskaplig fråga.[37]

Stora drömmar. Religiösa drömmar?

Förhoppningen om att människan, när det kapitalistiska profitintresset inte längre begränsar hennes kunskapssökande, kommer att utveckla en teknologi som stoppar åldrandet och döden, förtrollade under Sovjetunionens första år såväl skönandar som forskare. Bland dem fanns Konstantin Melnikov, arkitekten som designade sarkofagen åt Lenins balsamerade kropp.[38] Från samma krets kom ingenjören Leonid Krasin, som medverkade vid balsameringen av Lenin och byggandet av det första mausoleet. Vid en begravning av en bolsjevikisk kamrat lär han ha yttrat:

> Jag är övertygad om att det kommer att komma en dag då vetenskapen blir allsmäktig, att den då kommer att kunna återskapa avlidna organismer. Jag är övertygad om att det kommer att komma en dag då det blir möjligt att använda delar av en persons liv för att återskapa den fysiska personen.[39]

Gudsbyggaren Aleksandr Bogdanov var övertygad om att han med hjälp av blodtransfusion skulle kunna undvika att folk blev gamla och dog. 1926 öppnar han därför världens första institut för blodtransfusion. Resultatet blev hans egen död efter att han bytt en liter blod med en yngre kamrat för att hjälpa kamraten att bli mer motståndskraftig mot en tuberkulosinfektion.[40]

År 1937 skriver den marxistiske teoretikern och bolsjeviken Nikolaj Bucharin:

> En tämligen lång tid passerade mellan å ena sidan Daidalos och Ikaros och å andra sidan uppfinningen av flygplan; hur som helst löstes problemet. Hur kan vi då påstå att problemet med att övervinna döden är helt olösligt? Det kan vi inte påstå. Man skulle dock kunna hävda att hela världen till slut kommer att gå under och den mänskliga arten med den. Vi kan inte se så långt in i framtiden, men vi ser det inte heller som ett oundvikligt öde. Eftersom det utgår från att problemet med flyg mellan olika planeter i princip är olösligt. Ändå finns det inga som helst bevis för det, och det kan inte heller finnas några.[41]

En kort tid därefter att Bucharin skrev dessa optimistiska (religiösa?) ord arkebuserades på Stalins order ”hela partiets favorit”.

En hel del sovjetisk propaganda, om rymdfärder, kollektivt arbete och den nya människan, väcker samma aningar och förhoppningar: kan mänskligheten bli odödlig? Andra kommunister avsåg att, som religionshistorikern Anja Kirsch har visat i en analys av bland annat skolböcker från Östtyskland, skapa odödlighet på ett lite mer traditionellt sätt, framförallt genom minneskulturer baserade på arbetsmoral.[42] Hon spårar denna odödlighetsförhoppning tillbaka till en "bio-utopisk" föreställningsvärld från sent artonhundratal där trosviss positivism och evolutionism smälte samman med marxism.

Drömmen om odödlighet är förstås inte bara en abstrakt teoretisk idé, utan också en desperat yttring av skriande dödsångest och saknad. Om bokstavlig odödlighet kanske ändå är en tekniskt ganska komplicerad sak att uppnå, kanske politiken och kulturen i alla fall kan dämpa eller till och med upplösa ångesten? Denna förhoppning om ett liv utan dödsångest har inte varit helt perifer i den socialistiska rörelsen, hur djärv den än kan låta. Genom att i vardagen ge av sitt liv till sina medmänniskor, förklarar saintsimonisten Barthélemy-Prosper Enfantin i *La Vie éternelle* (1861), lever man kvar efter sin död, med evigt liv som möjlighet.

> Människan skulle inte behöva utropa en kung eller välja en kejsare. Däremot börjar hon omedelbart att älska, att lära och att arbeta. Vi kan säga att hon viger sitt liv åt kärleken, vetenskapen och arbetet. Utifrån vilka föreställningar förskaffar vi oss dessa livsgåvor? Föreställer vi oss att de förlänger det älskade livet, vetenskapen och arbetet? Inte alls. Vi tror att livet, vetenskapen och arbetet har sina egna liv, vilka förvisso utvecklas i kontakten med våra liv. Men att [vårt liv] kommer att gå förlorat och sjunka ner i döden – till ateisternas eviga natt, de troendes lika eviga himmel, tillsammans med hourier enligt Muhammed, med alla sår enligt den kristna läran. Denna absoluta individualisering av en varelse vars öde egentligen är kollektiv, åstadkommer mellan varelserna en avknytning, en disassociation, en frångivenhet vars konsekvens blir en extrem absolut själviskhet. Hela min själ gör uppror mot detta synsätt. Jag sa mycket riktigt att människan älskade, lärde och arbetade. Genom dessa sysslor vill jag uppleva hur mitt liv genomtränger de liv som jag älskar, som jag lär tillsammans med, också till det skrivande arbete som jag just nu utför och som jag önskar evigt liv. Men det är enbart en sida av saken. Jag tror mig älskad. Jag har lärt och jag fortsätter att lära. Jag har själv fått ta del av andras arbete, som har odlats, vårdats, formats med hjälp av mina bröders hjälpsamma händer och av hela naturen. Jag vill inte avvisa alla dessa källor till mitt liv, tro att de drar sig undan och överger mig efter att jag har berörts av dem, inte känna hur deras vatten blandas med mitt. Jag vill inte utgå ifrån att de flydde till himlen för att bli upptagna av hourier eller sina sår.[43]

Utopismforskarna Frank E. Manuel och Fritzie P. Manuel talar om Enfantins synsätt, där individen överlever genom sina kärleksfulla handlingar, som en ”humanistisk mystik”.[44] Jag skulle nog inte välja ordet ”mystik” för att beteckna tanken på att man efter sin fysiska död lever vidare genom sina gärningar, och då inte bara genom ens produktiva eller heroiska gärningar, utan lika mycket genom dem som handlar om kärlek och omsorg.

Däremot passar nog ”mystik” på den engelska socialisten Katharine St. John Conway när hon i *The religion of socialism* (1893) skriver: ”Det kan vara så att i och med livets fulländning [*in the fullness of life*] kommer döden att försvinna.”[45] Det förblir oklart hur St. John Conway föreställer sig att döden går upp i rök, men det tycks som om segern över livets disharmonier (*discords of life*) kan ge något slags kosmiska effekter (jorden blir en del sfärernas harmoni). Kanske är det Charles Fouriers märkliga tro på en växelverkan mellan kulturhistoria och kosmos som ekar här (jämför s. 339ff). Annars kan i framtiden åstundan efter odödlighet upphöra på ett emotionellt-psykologiskt plan, tänker sig den dansk-amerikanske marxisten Laurence Gronlund. 1884 skriver han: ”Det är möjligt att när alla människor lever upp till en god gammal ålder och ur detta livet utvinner allt det behag som naturen medger, då kommer denna längtan [efter evigt liv] att upphöra.”[46]

Vi stöter i socialismens historia inte bara på tanken att individuell fulländning till kropp och själ är en bot mot dödsångest. Också ett mer kollektivt-sociologiskt synsätt har varit framträdande. I ljuset av segern för den kamp man har varit en del av och den lycka segern kommer att medföra, betyder ens egen död mycket lite. I det självmordsbrev som den franske socialisten Paul Lafargue lämnade efter sig, när han tillsammans med Marx dotter Laura tog sig av daga, står det att läsa:

> Frisk till kropp och tanke avslutar jag mitt liv innan den skoningslösa ålderdomen tar ifrån mig mina njutningar och glädjeämnen den ena efter den andra och innan den tar bort mina fysiska och mentala förmågor, lamslår min energi och bryter ner min vilja och gör mig till en börda för mig själv och andra. Sedan några år tillbaka har jag lovat mig själv att inte bli äldre än 70 år och jag bestämde precis vilket år jag skulle lämna livet. Jag förberedde vår valda avrättningsmetod. Det var vätecyanid. Jag dör med den överväldigande glädjen av att veta att i framtiden så kommer den sak som jag under fyrtiofem år har vigt mitt liv åt att segra. Länge leve kommunismen! Länge leve Andra internationalen![47]

I *Religija i sotsializm* (1908–11) påstår Lunatjarskij att ”en socialist är mer religiös än en traditionellt religiös person”.[48] Vad han tänker på är förmodligen bland annat sin egen tro och förhoppning att individerna genom att vörda det mänskliga kollektivets odödliga själ kommer att slippa den individuella dödsångesten. Den bolsjevikiske ekonomen Vladimir Bazarov menade att under kommunism så existerar inte längre mitt och ditt, inte heller själv och andra, ens egen kropp upplevs faktiskt inte som något separat.[49] Det för det goda med sig att framtidens människor kommer att vara befriade från dödsångest. Också hans holländske kamrat, astronomen Anton Pannekoek, hävdade att det inte kommer att finnas någon dödsångest i det kommande kommunistiska samhället. Kollektivismen har då fundamentalt förändrat individens sätt att se på sig själv. 1947 skriver Pannekoek:

> Och smärtan över att behöva försvinna för alltid kommer att bli svagare, eftersom de stärkta banden i människors broderskap inte längre kommer att ge vika för känslor av isolering och ensamhet. Döden kommer inte längre att te sig så skrämmande för en generation som i en hård kamp för sin frihet kommer att ha lärt sig att offra sitt eget liv. Och känslan av kärlek till den gemenskap som då kommer att vara ledande kommer att växa sig starkare i den arbetsgemenskap i vilken de fria arbetarna kommer att grupperas tillsammans. För den lyckliga generation till vilken den nya mänskligheten kommer att födas, kommer varje individuellt liv bara vara en tillfällig form av det sociala liv som mer och mer kommer att utvecklas.[50]

Historikern Jay Bergman föreslår att bolsjevismen fick ett extra starkt inslag av eskatologi och soteriologi eftersom den ortodoxa kyrkan är full av berättelser runt uppståndelse och odödlighet.[51] I den traditionen är Jesus uppståndelse under påsken mer betydelsefull än hans födelse under julen. Kanske är det så. Å andra sidan var första världskriget ett traumatiskt helvete och det är inte svårt att se hur repriserandet av franska revolutionen som ryska revolutionen, nu än mer social och genomgripande, och födelsen av den av miljoner människor efterlängtade arbetarstaten, var skäl nog för överspända förhoppningar.

Här ser vi alltså olika sätt att hantera människans djupaste existentiella kris: vi kan med teknikens hjälp bli odödliga; vi kan leva ett liv där vi inte är missbelåtna med att dö eftersom livet har varit ett rikt och lyckligt liv; vi kan finna förtröstan i att leva vidare genom andra; vi kan uppleva någon form av ”humanistisk mystik” som gör att döden inte längre existerar på det sätt vi brukar föreställa oss den.

Är detta religiösa föreställningar? Eller är det kanske tvärtom så att en av orsakerna till att folk flyr in i religion nu kan upplösas med hjälp av stora teknologiska framsteg och rik profan kultur? Om något av förslagen på hur man i en bättre framtid kraftigt kan minska den ångest som tanken på att dö ger upphov till verkar rimligt, kan vi då dra slutsatsen att det i det framtida kommunistiska samhället inte kommer att existera någon religion?

Statsvetaren David McLellan, ledande Marx-forskare som bland annat har behandlat Marx syn på religion, skriver att han ofta har undrat varför det för kommunister är uteslutet att det i det framtida kommunistiska samhället kommer att existera en religion, en bra religion.[52] Det kommer ju att rymma rättvisa lagar, framstående konst och skön litteratur. Varför då inte också en fulländad religion? Orsaken är kanske, spekulerar McLellan, densamma som den som gjorde att det i Johannes uppenbarelse saknas uppgifter om att templet kommer att återuppbyggas i Nya Jerusalem när väl apokalypsen är över: det behövs inte längre.

Och så är det ju. När Kristus återvänder till jorden, blir varaktigt närvarande hos de människor som har överlevt domens dag och upprättar en paradisisk värld, kan vi omvandla tempel och kyrkor till spannmålslager. På samma sätt, om vi tänker religion med religionsmodernistiska glasögon på, kommer ingen behöva religion under kommunismen. De ”stora drömmarna” om teknisk och medicinsk odödlighet, eller om total sinnesfrid i mötet med liemannen, behöver inte ses som religiösa drömmar.

Ändock. I mötet med dessa socialistiska drömmar är jag benägen att töja lite på min religionsdefinition. Om den längtan som uttrycks kretsar kring saker som vår bristfälliga värld beklagligt nog inte kan ge oss – såsom en paradisisk natur, evig hälsa och evig lycka – är jag beredd att placera in den som religion i det fall att lösningen på bristen baseras på något övernaturligt.[53] Om vi med mänskliga metoder kan göra någonting perfekt – åtminstone i teorin, säg genom blodtransfusion – är det däremot inte religion.

Fötterna på jorden

Det finns alternativ till att stämpla ”religion” över alla hållningar som härbärgerar stora drömmar – och som kanske propageras för med hjälp av kraftfulla visuella och dramatiska medel. Att tala om ”mytisk politik” är ett.[54] En sådan beteckning – eller någon liknande – hämmar med avsikt forskaren från att få feeling och göra bruk av termer som enbart är tillåtna när man analyserar religiösa kulturer, till exempel ”profet”, ”teologi” och

”epifani”. Den begränsar sålunda medvetet forskaren till att använda de termer som är tillåtna när man analyserar sekulära (och religiösa) kulturer, däribland ”ritual”, ”fetischism” och ”tabu”.

Förutom att undvika en överanvändning av ”religion” och andra termer reserverade för religiösa kulturer är det viktigt att i historieskrivningen inte tappa bort den vanliga humanistiskt lagda socialisten som har båda fötterna på jorden. Hen som ”bara” drömmer om att så många människor som möjligt ska ha ett så bra liv så länge som möjligt. Hen som knappast är benägen att anamma de mest vilda förhoppningarna rörande mänsklighetens möjligheter.

Också bland intellektuella socialister har det alltid funnits dämpande röster gentemot det alltför överspända. Mot Feuerbachs gudalika Mänsklighet menade Hendrik de Man att socialister nöjer sig fint med att den socialistiska människan är en människa.[55] Enligt Maurice Merleau-Ponty, vid tiden kommunist, handlar humanism inte om att sätta människan på Guds tron. Humanismen är inte hybris. Istället inser den människans ytterst tragiska situation. Om humanism är ”människans religion” är den därför, skriver den franske filosofen, ”den ofullbordade människans religion”.[56]

Noter

INLEDNING

1. Alltsedan Louis Reybauds *Études sur les réformateurs [contemporains] ou socialistes modernes* publicerades i två volymer 1840 och 1843 – en sjunde upplaga 1864 vittnar om ämnets popularitet – existerar det en oöverskådlig mängd lärd litteratur om socialism. Lättillgängliga introduktioner är till exempel Höglund 1911; Hägerström 1946; Gunnarson 1971; Lichtheim 1972; Ambjörnsson 1984; Eley 2002; Sassoon 2002; Newman 2020. Önskar man utförligare verk, se till exempel Beer 1925–26; Tingsten 1941; Cole 1953–60.
2. Höglund 1911, häfte IV: 42.
3. Se Hobsbawm 1997: 559. Om marxismen skriver sociologen Göran Therborn (2010: 94): ”Marxism is not just any old theoretical corpus. As a distinctive cognitive perspective on the modern world, it is surpassed in social significance – in terms of numbers of adherents – only by the great-world religions. As a modern pole of identity, it is outdistanced only by nationalism.”
4. En artikel från 2018 av Anton Jansson inleds dock med frågan (s. 31): ”What is the relation between communism and religion?” För övrigt ställdes redan för cirka 175 år sedan, i ett formulär som De rättfärdigas förbund i London (senare kallat Kommunisternas förbund) sände runt till sina kommunistiska medlemmar runt om i Europa, frågan: ”Vilken inställning har proletären gentemot de olika religiösa partierna?” Citerat (lätt modifierat) från Gamby 1978: 156. Bland nyare historievetenskapliga verk som tacklar frågan om relationen mellan religion och socialism, kommunism eller anarkism, se Strube 2014; 2018; Kirsch 2016; 2017; Arvidsson 2016; Christoyannopoulos & Adams 2017–20; Arvidsson et al. 2019. För relationen mellan religion och marxism, se McLellan 1987; Bates et al. 2017; samt Boers uttömmande opus 2007–19 och 2013.
5. För referenser till och inledande diskussioner om teologers och religionsforskares försök att skydda religiositeten ifrån modernitetens materialism och hedonism, se Arvidsson 2022, speciellt kap. 5.

6. Redan i en fotnot i den berömda *The end of ideology* skriver sociologen Daniel Bell (1960: 396f), med bugningar åt Johan Huizinga och Lucien Febvre: ”To see history as changes in sensibilities and style or, more how different classes and people mobilized their emotional energies and adopted different moral postures is relatively novel […] Most historians of social [läs: socialist] movements have been excessively ‘intellectualistic’ in that the emphasis has been on doctrine and organizational techniques, and less on emotional styles.” För religionshistoriska studier av sekulär politik som inte hemfaller åt att ”avslöja” den som ”egentligen religiös”, se till exempel Bruce Lincolns banbrytande *Discourse and the construction of society. Comparative studies of myth, ritual, and classification* från 1989 (Lincoln 1992). En icke-religionshistoriker som suveränt studerar den emotionella effekten av socialistisk symbolik är litteraturvetaren Sabine Hake i *The proletarian dream. Socialism, culture, and emotion in Germany, 1863–1933* (2017).
7. Se Arvidsson 2022 för diskussioner om ”mytisk politik”, underliggande ideologiska motiv bland forskare (framförallt de inom politisk religion-skolan) samt obalansen mellan forskning om socialism och fascism.
8. London 1919: 8; 1910: 7, ”Here are 7,000,000 comrades in an organized, international, world-wide, revolutionary movement. Here is a tremendous human force. It must be reckoned with. Here is power. And here is romance – romance so colossal that it seems to be beyond the ken of ordinary mortals. These revolutionists are swayed by great passion. They have a keen sense of personal right, much of reverence for humanity, but little reverence, if any at all, for the rule of the dead. They refuse to be ruled by the dead.”
9. Claeys 2014: 898, ”In particular, it is clear that socialism represents a tremendous burst of (romantic?) emotional idealism, or psychological enthusiasm, which an approach through the history of ideas, and certainly that which stems from the history of philosophy, does not commonly address.”

KAPITEL I

1. Om debatten om sekulariseringens orsaker, se till exempel Fox 2010.
2. Ett ifrågasättande av strukturella förklaringar till sekulariseringen och istället ett fokus på organisationer och individer som aktörer var ett genomgående drag i den av Katharina Neef och Horst Junginger arrangerade konferensen ”Critical Potentials of Secularist Practice” i Leipzig 2019. Jfr bidragen i Kosuch 2020a.
3. Hobbes 2004: 130, se vidare speciellt 131, 157.
4. Hobbes 2004: 160, jfr 160–168. Kursiveringar borttagna.
5. Hobbes 2004: 286.
6. Hobbes 2004: 402, jfr 372, 399–406.
7. Hobbes 2004: 501, jfr 420–428.
8. Hobbes 2004: 500f.
9. Om Locke, se till exempel Brandt 1998.

10. ”Act for establishing religious freedom, January 16, 1786”, ”Whereas, Almighty God hath created the mind free; that all attempts to influence it by temporal punishments or burthens, or by civil incapacitations tend only to beget habits of hypocrisy and meanness, and are a departure from the plan of the holy author of our religion, who being Lord, both of body and mind yet chose not to propagate it by coercions on either, as was in his Almighty power to do.”

11. Första tillägget till rättighetsförklaringen lyder i original: ”Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.”

12. Se Tallett 1991: 15–17.

13. Rousseau 1994: 29.

14. Rousseau 1994: 37.

15. Rousseau 1994: 18.

16. Till exempel Rousseau 1994: 156; 1791: 259f. Vanligaste kombinationen i *Om samhällsfördraget* är *civil* plus *état* (tillstånd, stat), *guerres*, *religion*, *contrat*, *association*, *autorité*, *liberté* samt *homme* vilket ger en antydan om ordets semantik. Ordet används också som motsatt teologisk (1791: 241, 261).

17. Rousseau 1994: 151; 1791: 251, *tutélaires*.

18. Rousseau 1994: 147.

19. Rousseau 1791: 250.

20. Rousseau 1994: 152f.

21. Rousseau 1994: 152.

22. Rousseau 1994: 151.

23. Rousseau 1994: 152; 1791: 250.

24. Rousseau 1994: 153.

25. Rousseau 1994: 153; 1791: 254.

26. Rousseau 1994: 149, 151; 1791: 250. Noga taget existerar det en tredje slags religion. Det är den där ”prästens religion” klyver människans intresseinriktningar, moraluppfattningar och lojaliteter i tvenne delar. Så är det bland annat hos tibetaner och hos katoliker, förklarar Rousseau. Han fortsätter att upplysa oss om att en sådan dubbelordning ”bryter samhällsförbundet” och ”ställer människan i konflikt med sig själv” och är därför ”värdelös” (Rousseau 1994: 152).

27. Rousseau 1994: 119.

28. Rousseau 1994: 120.

29. Rousseau 1994: 156; 1791: 259f.

30. Rousseau 1994: 156f; 1791: 26, ”la sainteté du Contrat social & des loix”.

31. Om sekularismen och revolutionen i Frankrike, se kulturhistoriska klassiker som Dawson 2015 (ursprungligen publicerad 1972), Agulhon 1981, Ozouf 1988 och Hunt 2004.

32. Ozouf 1988 är standardboken på engelska om revolutionens festivaler. Kultur- och religionsrevolutionen innebar en övergång från samlingar till processioner, vilket motsvarade en omsvängning av fokus från rum till tid, från natur till historia. Detta hävdar Billington (1999: 49). En observation som förtjänar att diskuteras vidare.
33. Harris 1981: 285. Om bakgrunden till den frygiska mössan och *pileus*-mössan, se Andersson 2020a. Frygiska mössan har möjligen också associationer till Illuminatorden (Billington 1999: 563, not 75).
34. Noteringarna visar att av de 593 barn som föddes år 2 i Poitiers fick 62 republikanska namn. Om det är få, som historikern Frank Tallett anser (1991: 5), eller många, som jag anser, kan man diskutera.
35. Billington 1999, kap. 2.
36. Hunt 2004: 75.
37. Harris 1981: 299ff.
38. Om religionsrevolutionära stämningar och förnuftsreligionen, se Vovelle 1991, speciellt kap. 7; 1988: 177–198. Jfr om endräkts- och odelbarhetshögtiden, Billington 1999: 45f.
39. Bailey 2007: 329.
40. Citerat i Vovelle 1991: 180; jfr Cobban 1968: 176.
41. Meslier 2009: 37.
42. Citerat i Vovelle 1991: 99.
43. Citerat i Vovelle 1991: 100.
44. Citerat i Vovelle 1991: 117.
45. Vovelle 1991: 101.
46. Vovelle 1991: 99ff.
47. Vovelle 1991: 101ff.
48. Vovelle 1991: 102.
49. Hunt 2004: 62–67; Baumer 1970: 30ff. För ikonografin och dess bakgrund, se Andersson 2020a.
50. Citerat från en tidning i Hunt 2004: 65.
51. Cobban 1968: 136–141.
52. Citerat i Vovelle 1991: 39.
53. Cobban 1968: 177.
54. Citerat i Vovelle 1991: 181. Enligt Billington (1999: 69) var tron på Det högsta väsendet, vars ”sanna präst” var naturen enligt Robespierre, ett utslag av revolutionärernas längtan efter enkelhet.
55. Citerat i Lewes 1849: 267, ”Atheism is aristocratic. The idea of a supreme being, who watches over oppressed innocence, and punishes triumphant crime, is altogether popular (*loud applause*).” Också citerat, med ganska annorlunda ordalydelse, i Vovelle 1991: 180; jfr Cobban 1968: 176.
56. Billington 1999: 69.

57. Citerat i Lewes 1849: 229. Citatet cirkulerar som sagt bland de som vill framställa revolutionära sentiment som kvintessentiellt religiösa. Emellertid pekar de följande meningarna i citatet åt ett annat håll och talar om att republiken är byggd på individens karaktär och dygd.

58. Ozouf 1988, speciellt kap. 9.

59. Se till exempel Ozouf 1988; Vovelle 1991.

60. Soboul 1957: 200; jfr Jonas 2000: 130.

61. Soboul 1957: 201; Jonas 2000: 128ff.

62. Vovelle 1988: 198.

63. Holmberg 1913: 73.

64. de Man 1928, band I: 137.

65. Passagen är censurerad i Astrid Borgers svenska översättning, En yankee vid kung Arthurs hov, från 1953, se Twain 1962. Originalet lyder (1890: 157): ”Why, it was like reading about France and the French, before the ever memorable and blessed Revolution, which swept a thousand years of such villany away in one swift tidal-wave of blood – one: a settlement of that hoary debt in the proportion of half a drop of blood for each hogshead of it that had been pressed by slow tortures out of that people in the weary stretch of ten centuries of wrong and shame and misery the like of which was not to be mated but in hell. There were two ‘Reigns of Terror’, if we would but remember it and consider it; the one wrought murder in hot passion, the other in heartless cold blood; the one lasted mere months, the other had lasted a thousand years; the one inflicted death upon ten thousand persons, the other upon a hundred millions; but our shudders are all for the ‘horrors’ of the minor Terror, the momentary Terror, so to speak; whereas, what is the horror of swift death by the axe, compared with lifelong death from hunger, cold, insult, cruelty, and heart-break? What is swift death by lightning compared with death by slow fire at the stake? A city cemetery could contain the coffins filled by that brief Terror which we have all been so diligently taught to shiver at and mourn over; but all France could hardly contain the coffins filled by that older and real Terror – that unspeakably bitter and awful Terror which none of us has been taught to see in its vastness or pity as it deserves.”

66. de Man 1928, band I: 138f.

67. I Ståhl 1998 förekommer cirka 60 handslag, 40 Marianne-liknande figurer och 25 fackelbärare; i Grelle 1984 är talen 20, 15 och 10. Passare och vinkelhake förekommer det 5 stycken i Ståhl 1998. För imponerande frihetsgudinnor, se även Branting 1911: 298, 325, 356.

68. Billington 1999, kap. 9.

69. Strube 2014: 143, ”einer postrevolutionären Religion”.

70. Bland ismerna var ”socialism” och ”kommunism” de ord som skapades först. Journalisten, pornografen och mesmeristen Nicolas Edmé Restif de la Bretonne tycks ha myntat ”kommunism” 1785 i en recension av ett verk av Rousseau-beundraren Victor d’Hupay (Billington 1999: 82). (Mer oavsiktligt har han också som vi sett fått ge namn åt skofetischism, retifism.) Vid 1840-talets början har *socialisme* börjat användas som en självbeteckning i Frankrike (Strube 2016: 363f). Vad gäller

relationen mellan ”socialism” och ”kommunism” så kan det räcka att säga att under artonhundratalet – och förmodligen längre fram i tiden – uppfattades ”socialism” som en lära som i jämförelse med ”kommunism” drev mindre långtgående kollektiviseringstankar, som var mindre associerad med materialism, ateism och positivism, som var mindre förknippad med drastiska revolutionsdrömmar, samt var mindre övertygad om arbetarklassens rätt att ensamt inneha samhällsmakten.

71. Billington 1999, kap. 3, se speciellt s. 54f.

72. Om den historiografiska traditionen att ignorera liberalismens revolutionära och utopiska sidor och presentera den som sunt förnuft, jfr Arvidsson 2022, kap. 3 och 4. Trots Billingtons förtjänster så störs framställningen bitvis av att författaren har påverkats av kalla krigets totalitarismdiskurs där man målar upp bilden av att det har existerat en god liberal, stundtals berättigat revolutionär, tradition som alltid har stått i djupa konflikter med andra revolutionära rörelser som är ”totalitära”. Till sistnämnda skara räknas så vissa former av nationalism, till exempel den tyska, men inte andra, som den amerikanska. Därtill uppfattas alla former av socialism som farliga eller, om det är svårt att måla upp dem som farligt totalitära, så förtigs de, som till exempel europeisk socialdemokrati. I enlighet med totalitarismdiskursen etiketterar Billington de dåliga revolutionära riktningarna som delar av en ”politisk religion” (1999: viii). För en kritisk diskussion om den termen med litteraturhänvisningar, se Arvidsson 2022, kap. 2.

73. Billington 1999: x.

74. Billington 1999: 236. För svenska förhållanden, se Björkmans avhandling 2020.

75. Termen ”nationalism” lär ha (Billington 1999: 58, 62, 126) myntats som ett skällsord av en präst som bestört upplevde hur under revolutionen kristen kärlek gav vika för sekulärt egenintresse. Johann Gottfried von Herder hade emellertid redan 1774 lekt med ett liknande ord, men då i lite annan betydelse.

76. Hake 2017: 155.

77. Se Skott 2008. Angående borgerskapets intresse för nationell bondekultur skriver Eagleton (2014: 62) träffande: ”One of the embarrassments of the industrial middle class, as we have seen already, is that its native styles of thought (rationalism, pragmatism, secularism, materialism, utilitarianism and the like) tend to undermine the very symbolic resources necessary for its own social reproduction. It is hard to generate any edifying world-view from such drably prosaic materials […] Industrial capitalism accordingly finds it hard to generate an ‘organic’ ideology of its own, and so must have recourse to one imported from elsewhere.”

78. Beneš 2017: 1ff.

79. Om Barrès, se till exempel Curtis 1959.

80. Rousseau 1791: 258, 262f. Svenska översättningen lyder ”statsreligion” (1994: 155, 158). Revolutionären Claude Fauchet, grundare tillsammans med Nicolas de Bonneville av Sanningens vänner, skriver 1789 en bok med titeln *De la Religion nationale*. Saint-simonistledaren Pierre Leroux tar 1846 upp tråden i *D’une religion nationale, ou du culte*.

81. Om nationalism, se till exempel Özkırımlı 2010.

82. Se Billington 1999: 75–78.

83. Billington 1999: 75.

84. Colletti 1979: 125.

85. Citerad i Ekerwald 1988: 80. Jfr Jaurès (1908: 11): ”Socialism alone can give its true meaning to the Declaration of the Rights of Man and realise the whole idea of human justice. The justice of the revolutionary bourgeoisie has freed humanity from many personal fetters: but in forcing each new generation to pay a tax to the capital accumulated by the generations that have preceded it, and in leaving to the minority the privilege of collecting this tax, it has in a sense mortgaged the personality of every living human being for the benefit of the past and of a single class.”

86. Marx & Engels 1998: 26.

87. Se Marx & Engels 1998, kap. II.

88. För förhållandet socialism–nationalism, se till exempel Blomqvist 2006; Beneš 2017, speciellt s. 1–17.

89. Bakunin 1973: 214, 224, 237. Kursivering borttagen från s. 237.

90. Stalin 1950.

91. Enligt Hake (2017: 155) kapslade de marxistiska rörelserna in ”en idealistisk estetik” samtidigt som de övertog en från Herder utgående ”kulturnationalism”. Denna skruvades dock så att ”folk” blev en minst lika social och klassmässig, som nationell, kategori. Om spänningen nationalism–internationalism inom framförallt tysk socialdemokrati före första världskriget, se Bonnell 2021, kap. 2.

92. Nicolas de Bonneville citerad i Billington 1999: 62.

93. För idealiseringen av galler och germaner, se beskrivningar och referenser i Arvidsson 2000.

94. I Inledningen till *Lektioner i socialism* (Blatchford 1909: 1) föreslår emellertid översättaren (eller är det möjligen Blatchford själv) just det: ”[N]är Blatchford, skrifver ’Brittanien åt britterna’, finnes det ingenting, som bör hindra en svensk man att i tankarne öfversätta det med ett motsvarande ’Sverige åt svenskarne’”.

95. Blatchford 1902: 1, ”At present Britain does not belong to the British: it belongs to a few of the British, who employ the bulk of the population as servants or as workers. It is because Britain does not belong to the British that a few are very rich and the many are very poor. It is because Britain does not belong to the British that we find amongst the *owning* class a state of useless luxury and pernicious idleness, and amongst the *working* classes a state of drudging toil, of wearing poverty and anxious care. This state of affairs is contrary to Christianity, is contrary to justice, and contrary to reason. It is bad for the rich, it is bad for the poor; it is against the best interests of the British nation and the human race. The remedy for this evil state of things – the *only* remedy yet suggested – is *Socialism*. And *Socialism* is broadly expressed in the title and motto of this book: BRITAIN FOR THE BRITISH.”

96. Citerat i och översatt av Björk 2016: 156.

97. de Man var utbildade samhällsvetare och 1929 blev han professor i Frankfurt i det nystartade ämnet socialpsykologi (Dodge 1966: 65). Han var därtill en av

mellankrigstidens absolut mest inflytelserika och omdiskuterade socialdemokrater, om vilket den svenske socialdemokraten, sedermera ecklesiastikministern, Arthur Engbergs debattskrift *Karl Marx eller Hendrik de Man?* (1929) bär vittne om. Framförallt förknippades han med den socialdemokratiska ungdomsrörelsen. Beslutet 1940 att stödja den tyska ockupationsarmén i Belgien stämplade honom som quisling, vilket har fått till följd att de Mans mellankrigstexter idag är tämligen bortglömda.

98. Haste 1988–89, del II: 89.

99. Haste 1988–89, del II: 78.

100. Marx & Engels 1959: 3, ”Ganz Deutschland wird zu einer einigen, unteilbaren Republik erklärt.” Det är väl detta Bakunin tänker på när han (1973: 239) hävdar att marxisterna har en tendens att omfamna patriotism, inte minst vurmandet för ett enat Tyskland.

101. Det saknas fortfarande en övergripande historisk framställningen om sekularistsällskapen, men se Kosuch 2020a. Introduktionen till Kosuchs antologi, skriven av henne själv, ger en ypperlig orientering om forskningsläget runt sekularism, sekularisering och sekularitet. Jfr Baumer 1970. För sekularister och sekularistiska socialister i Storbritannien under artonhundratalet, se Royle 1974; 1976; för sekularistiska socialister i Förenta staterna runt sekelskiftet 1800/1900, se citat i Ming 1908: 128ff; för sekularismens historia i Tyskland, se Weir 2014. För vidare litteratur, se hemsidan för International Society for Historians of Atheism, Secularism, and Humanism, https://atheismsecularismhumanism.wordpress.com/.

102. Royle 1976: 41–47.

103. Mead 2010: 647. Det är, skriver Hunt (2013: 50), ”en kliché i historieskrivningen om artonhundratalets intellektuella att deras väg till socialismen var kantad av sekularism [läs: ateism]”. Men runt sekelskiftet blev det, som vi ska se, inte ovanligt att socialister närmade sig kristen socialism, Edward Bellamys utopism och ”kollektivism” för att sålunda motverka våldsam och hatisk anarkistisk och syndikalistisk klasskamp.

104. Se exempel i Kosuch 2020a; jfr Sanner 1995.

105. Haste 1988–89, del I: 89.

106. Haste 1988–89, del I: 141–144.

107. Ett helt annat medel som prövades, men snart övergavs, var att helt enkelt krossa de nya maskinerna. Det var ju dessa nya instrument som gjorde arbetare arbetslösa eller reducerade människor av kött och blod till ”kuggar i maskineriet”. De edsvurna engelska ludditerna på 1810-talet är de mest berömda maskinkrossarna.

108. Kerr 1909: 2, ”the greatest battle the world has ever seen”.

109. Sombart 1902: viii.

110. Höglund 1911, häfte III: 35.

111. Hobsbawm 1959: 127, ”The characteristic ‘modern’ form of working-class movement is thus purely, if not militantly, secular.”

112. Hake 2017: 82.

113. Herron 1900: 3, ”We who are at once the receivers and victims of special privileges know that we are on the backs of our brothers. We know that our books, our clothes, our privileges are ours because our hands are in our brothers' blood. I am able to stand here tonight and make my plea for socialism because I have consumed the labor-product which pays for all that I am able to be and all that I am able to give. I cannot believe that I can serve my comrades best by withdrawing from the problem with the Tolstoian and setting up a private kingdom of heaven of my own; it would be an unspeakable relief to me to pay my world-debt so cheaply. My place is in the thick of social pain and travail, in the depth of the resolving chaos, even if I have to bear this ethical strain and shame to the end. The least that I can do to pay my debt to my brothers, the least that I can do to be decent, is to contribute the whole of my life to the emancipation of labor from that capitalistic order which makes the product of the millions the profit and luxury of the few.”

114. Blatchford 1906: 72f.

115. Marx 1965: 341; jfr Marx & Engels 1845: 186. Också Bakunin (1973: 232) utser Babeuf som grundare till modern kommunism och Louis Blanc (med boken *Organisation du travail* från 1839) till hans främste lärjunge.

116. Maréchal 1957: 94–98, ”Peuple de France! L'Égalité! premier vœu de la nature, premier besoin de l'homme, et principal nœud de toute association légitime! […] Aujourd'hui qu'elle est réclamée d'une voix plus forte, on nous répond: Taisez-vous misérables! l'égalité de fait n'est qu'une chimère; contentez-vous de l'égalité conditionnelle; vous êtes tous égaux devant la loi. […] Eh bien! nous prétendons désormais vivre et mourir égaux comme nous sommes nés; nous voulons l'égalité réelle ou la mort […] La révolution française n'est que l'avant-courrière d'une autre révolution bien plus grande, bien plus solennelle, et qui sera la dernière. Le peuple a marché sur le corps aux rois et aux prêtres coalisés contre lui: il en fera de même aux nouveaux tyrans, aux nouveaux tartuffes politiques assis à la place des anciens. Ce qu'il nous faut de plus que l'égalité des droits? Il nous faut non pas seulement cette égalité transcrite dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, nous la voulons au milieu de nous, sous le toit de nos maisons. Nous tendons à quelque chose de plus sublime et de plus équitable, le bien commun ou la communauté des biens! Plus de propriété individuelle des terres, la terre n'est à personne. Nous réclamons, nous voulons la jouissance communale des fruits de la terre: les fruits sont à tout le monde […] L'instant est venu de fonder la République des Égaux, ce grand hospice ouvert à tous les hommes. Les jours de la restitution générale sont arrivés. Familles gémissantes, venez vous asseoir à la table commune dressée par la nature pour tous ses enfants. […] L'organisation de l'égalité réelle, la seule qui réponde à tous les besoins, sans faire de victimes, sans coûter de sacrifices, ne plaira peut-être point d'abord à tout le monde. L'égoïste, l'ambitieux frémira de rage. Ceux qui possèdent injustement crieront à l'injustice. […] Peuple de France! Ouvre les yeux et le coeur à la plénitude de la félicité: reconnais et proclame avec nous le République des Égaux.”

117. ”Franska generalförsamlingens förklaring om de mänskliga och medborgerliga rättigheterna” 1998: 169. I original: ”La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.”

118. Billington 1999: 73.

119. Billington 1999: 173ff.

120. Citerat i Billington 1999: 181.

121. Billington 1999: 5, 16. Billington (1999: 117) ser successionen från Bonneville–Babeuf–Buonarroti som en delvis medveten efterbildning av jesuitorden.

122. Citerat i Billington 1999: 328.

123. För en intern berättelse om Kommunisternas förbunds tillkomst, se Engels 1962 (ursprungligen publicerad 1885).

124. Marx och Engels förhållande till de föregående socialisternas idéer och strategier uttrycks i *Kommunistiska manifestet* i huvudsak i kapitel tre (1998: 35–44). Angående sammansvärjningar skriver Engels (1972: 51) om hur de inte bara är ”övertygade om att alla sammansvärjningar är gagnlösa utan till och med skadliga”.

125. Om försök att före Första internationalen skapa en international, se Collins & Abramsky 1965, kap. 1; Billington 1999: 182f.

126. Nerman 1967: 14. I Heckethorns *The secret societies of all ages and countries* från 1875 räknas Första internationalen (”an association of working – or rather, *talking* – men”, vol. II, s. 218) till de hemliga sällskapens skara. Märkligt nog inplaceras kommunistiska och socialistiska grupper, liksom kommunarderna, under rubriken ”Youth”. Den termen brukar annars beteckna nationalliberala grupper. Heckethorns skäl kan vara att han helt enkelt uppfattar både nationalism och socialism som två juvenila rörelser, men ordet ”ung” hade under artonhundratalet också bibetydelsen ”radikal” eller ”extrem” (unghegelianer, ungsocialister etcetera). Hobsbawm (1959: 218f) kastar ur sig den kontroversiella idén att det är artonhundratalssocialisternas ofta förekommande frimurarbakgrund som låg bakom idén om en international.

127. Agulhon 1981: 87.

128. Bakunin (1973: 238) formulerar sin konflikt med ”marxisterna” så här: ”They are for government, we, for our part, are anarchists.”

129. Morris 1978: 82. Jfr Morris 1915: 5, ”our present system of Society is based on a state of perpetual war”. En marsian i Aleksandr Bogdanovs socialistiska science fiction-roman *Krasnaja zvezda* från 1908 beskriver jorden som en plats där ”egendom är skyddad av organiserat våld” (Bogdanov 1984: 110).

130. Kautsky 1973: 75.

131. Marx 1995: 33.

132. Marx 2003a. Jfr resonemanget om politisk-statlig och mänsklig befrielse i den svårtolkade ”Om judefrågan” från 1844 (Marx 1995). Bochenski (1975: 10) menar att ”religious believers seldom met with such a humiliating treatment as that inflicted on them by Marx. He did not consider them even worthy of attention.” För kort och koncis sammanfattning av Marx religionsuppfattning, se McLellan 1987: 7–31.

133. Om Marx och Engels syn på religion och sekularism generellt, se de samlade texterna i Marx & Engels 2008.

134. Marx 2018: 69. Trotskij (2015; jfr McLellan 1987: 108) skriver i Marx anda: ”Only the abolition of earthly chaos can end forever its religious reflection. A conscious, reaso-

nable, planned guidance of social life, in all its aspects, will abolish for all time any mysticism and devilry."

135. Engels i Marx & Engels 2008: 143, "This much is sure: the only service that can be rendered God today is to declare atheism a compulsory article of faith …"

136. *Protokoll über die Verhandlungen* 1983: 4f, "Erklärung der Religion zur Privatsache. Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu religiösen und kirchlichen Zwecken. Die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, welche ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen." Också skolornas oavhängighet av kyrkan ("Weltlichkeit der Schule") lyfts fram.

137. Haste 1988–89, del I: 90. Om den tyska socialdemokratins religionssyn under sent 1800-tal, se Prüfer 2002.

138. För situationen i Förenta staterna runt sekelskiftet 1800/1900, där också sekularismen var framträdande, se Ming 1908: 12ff och passim.

139. Ferri 1903b, utan paginering, "But Socialists need not engage in a direct anti-Clerical propaganda. They are free thinkers, and must, therefore, respect the faith of sincere believers, especially if they are peasants, among whom it is impossible to engage in an anti-Clerical propaganda. For they would think this was an anti-religious propaganda, and they would not listen to the truths of the Socialist doctrine. […] It appears to me, therefore, that the Socialist Party should not take the initiative in anti-Clerical agitation. It should continue constantly and thoroughly a Socialistic propaganda, which makes and conquers Socialistic consciences."

140. Citerat i Ming 1908: 215.

141. Luxemburg 2005, utan paginering, "Die Sozialdemokraten halten sich bei uns wie auf der ganzen Welt an den Grundsatz, daß Gewissen und Überzeugung des Menschen heilig und unantastbar sind. Jedem steht es frei, den Glauben und die Überzeugung zu haben, die ihn glücklich machen. Niemand darf die religiösen Überzeugungen der Menschen verfolgen oder beleidigen. So sagen die Sozialdemokraten. Und deshalb rufen sie auch unter anderem das ganze Volk zum Kampf gegen die zaristische Regierung auf, die das Gewissen der Menschen vergewaltigt und Katholiken, Unierte, Juden, Ketzer und Konfessionslose verfolgt. [– – –] Die Sozialdemokratie nimmt niemandem seinen Glauben und kämpft nicht gegen die Religion! Sie fordert dagegen völlige Gewissensfreiheit für jeden und Achtung vor jeglichem Bekenntnis und jeglicher Überzeugung. Aber wenn die Priester die Kanzeln als Mittel des politischen Kampfes gegen die Arbeiterklasse mißbrauchen wollen, so wenden sich die Arbeiter gegen sie wie gegen alle Feinde ihrer Rechte und ihrer Befreiung. Denn wer Ausbeuter und Unterdrücker unterstützt und versucht, die heutige schändliche Gesellschaftsordnung zu verewigen, der ist ein Todfeind des Volkes, ob er nun die Priestersoutane oder die Gendarmenuniform trägt."

142. Smith 2017: 308–310.

143. Om Bundrörelsen i Sverige, se Blomqvist 2020.

144. Se Castaldo 1991.

145. Se Williams (1985: 73ff) om engelskans *communism*, men hans framställning kan och bör ifrågasättas.

146. Utförligt om Lenins syn på religion och sekularism, se Boer 2013.

147. Lenin 1962: 84–87; jfr 1963. Stalin upprepar 1913 Lenins dubbla taktik (Stalin 1950: 80): ”Socialdemokratin kommer alltid att protestera mot förföljelser mot katolicismen och protestantismen, den kommer alltid att försvara nationernas rätt att bekänna sig till vilken religion som helst; men på samma gång kommer den – utgående från den riktiga uppfattningen av proletariatets intressen – att agitera både mot katolicismen, mot protestantismen och mot den ortodoxa läran för att förhjälpa den socialistiska världsåskådningen till triumf.”

148. Haglund 1975: 43.

149. ”Constitution of the People's Republic of China” 2018, ”Citizens of the People's Republic of China shall enjoy freedom of religious belief. No state organ, social organization or individual shall coerce citizens to believe in or not to believe in any religion, nor shall they discriminate against citizens who believe in or do not believe in any religion. The state shall protect normal religious activities. No one shall use religion to engage in activities that disrupt public order, impair the health of citizens or interfere with the state's education system. Religious groups and religious affairs shall not be subject to control by foreign forces.”

150. Hägerström 1946: 57.

151. Antologin av Fasora et al. 2011 är ett av få verk där vi får inblick i den konkreta sekulariseringen som vanligt folk genomgick.

152. Engels 1983: 125.

153. För några kritiska kommentarer om religionsförståelsen i Hobsbawms *Primitive rebels* (1959), se Arvidsson 2016.

154. Se Ming 1908: 285–290.

155. Citerad i Ming 1908: 286.

156. Sonn 1989: 276.

157. Beneš 2017: 48. Hölscher (1989, kap. 3) ger en tämligen konkret skildring av sekulariseringen inom arbetarrörelsen i Tyskland.

158. För en teoretisk diskussion om religiös traditionalistisk och fundamentalistisk kritik av sekularism och religiös modernism, se Arvidsson 2022, kap. 5.

159. Se Godechot 1981.

160. Novalis 1998: 187.

161. Novalis 1998: 187.

162. Leo XIII 1885, ”But, as no society can hold together unless someone be over all, directing all to strive earnestly for the common good, every body politic must have a ruling authority, and this authority, no less than society itself, has its source in nature, and has, consequently, God for its Author. Hence, it follows that all public power must proceed from God. For God alone is the true and supreme Lord of the world. Everything, without exception, must be subject to Him, and must serve Him, so that whosoever holds the right to govern holds it from one sole and single source, namely, God, the sovereign Ruler of all. ”There is no power but from God.” (Rom. 13:1).”

163. Brev från de österrikiska, preussiska och ryska monarkerna till sin brittiska motsvarighet 1815 (”Den heliga alliansen” 1998: 202).

164. Citerad i Wilson 2011: 10.

165. Om Vatikanens konsekvent reaktionära hållning fram till att Johannes XXIII tillträdde som påve 1958, med konsekvenser såsom utebliven kritik av antisemitism och fascistiska våldsdåd, liksom diplomatiken bakom de allierades stöd åt Francos regim efter andra världskriget, se Chamedes 2019; jfr Kertzer 2014; Finn 2021.

166. Wasserstrom 1999; för ett försök med termen ”nytraditionalism”, se Arvidsson 2000.

167. Begreppsapparaten är i stort identisk med den jag förespråkar i en vetenskapsfilosofisk bok, se Arvidsson 2022, speciellt kap. 1.

168. Kirsch skriver drastiskt att Rousseau med begreppet *la religion du citoyen* ”uppfann en ny sorts religion” (2017: 148).

169. Min uppfattning om kultur är främst färgade av Bruce Lincoln och Hendrik de Man. För en utförligare diskussion se Arvidsson 2022, kap. 8. För Lincoln, som i egenskap av religionshistoriker är speciellt intresserad av relationen mellan religion och kultur, se Lincoln 2000, jfr 2003, kap. 1 och 4. de Man karaktäriserar kultur, eller kanske kulturpolitik, som ”livsgestaltning” – det handlar om att gestalta efter ”en idealform för livet” (de Man 1927: 7, 10). Varje kulturgemenskap baseras på en gemensam värdeskala (de Man 1927: 11). Kultur är därför ”en form eller gestalt och en gemensam värderingsart av gott och ont, skönt och fult”, det vill säga ett materiellt uttryck samt etiska och estetiska preferenser (de Man 1927: 12). de Man glömmer emellertid, insvept som han är av den mellankrigstidsvitalism som senare fick honom att bli nazistkollaboratör, att också sanningen, kunskapen och kunnandet spelar in i byggandet av kultur.

170. Jfr de varierande begreppsapparaterna i Kleger & Müller 1986, speciellt s. 13.

171. ”Humanist manifesto (I)” 1933.

172. För ett utförligare resonemang om detta, se Arvidsson 2022, kap. 2.

173. Observera att vi talar om ”modernistiska” (något som vill det som uppfattas som modernt), inte ”moderna”, religionsuppfattningar. Traditionalistiska religionsuppfattningar är lika moderna, befinner sig inom samma epok, som de modernistiska. Det heter följaktligen ”traditionalistiska” (något som vill det som uppfattas som traditionellt), inte ”traditionella”, religionsuppfattningar. Huruvida den moderna kulturen verkligen gynnar det individuella, andliga och självförverkligande, eller om tvärtom de kapitalistiska samhällena som härbärgerar det moderna (om vi för tillfället tillåter oss att ignorera de kommunistiska folkrepublikerna) utövar en totalitär makt över medborgarna, ska vi låta vara osagt. Liksom vi ska göra med frågan om huruvida den traditionella kulturen verkligen gynnade det gemensamma, integrerande och stabila, eller om de antika och feodala samhällena som härbärgerade det traditionella tvärtom splittrade och alienerade undersåtarna.

KAPITEL 2

1. Socialismens rötter i urkristendom, men också i den hebreiska Bibeln, judisk tradition och kyrkofäderna, bildar en standardinledning till många äldre verk om socialismens historia, se till exempel Kautsky 1895; Höglund 1911; Beer 1925–26; Hägerström 1946. Dock är det värt att notera att i samtliga av dem föregås kapitlen om urkristendomen med ett kapitel om Platons utopism. Ming (1908, kap. 6) citerar generöst ur tidens positiva, socialistiska syn på urkristendomen.
2. Om den moderna socialismens (främst marxismens) bruk av Bibeln, se verk av Roland Boer, speciellt 2009, för kortfattad framställning 2018. Boer tycks vara av den uppfattningen att kristen kommunism faktisk kan härledas tillbaka till den äldsta Jesusrörelsen (”urkristendomen”) och sålunda har en tvåtusenårig historia. Den har överlevt från antiken fram till dags dato dels i form av kollektiv (klosterordnar, tidigmoderna agrargrupper såsom husiter och engelska *diggers* och artonhundratalets amerikanska utopiska samfund, i vilka man har ägt produktionsmedlen gemensamt och konsumerat rättvist i enlighet med Apg 4:32 och 4:35) och dels kommit till mer våldsamt uttryck genom uppror mot förhandenvarande socioekonomiska exploateringsformer.
3. Många ”urkristna” församlingar levde verkligen kommunistiskt, se Montero 2017.
4. Beer 1925–26, band I: 134; Höglund 1911, häfte I: 13f; Hägerström 1946: 68f.
5. För termen status quo-religion, se Lincoln 2003.
6. Citerat i Garrett 1974: 228.
7. Citerat i Garrett 1974: 223.
8. Se Garrett 1974.
9. Billington 1999: 76.
10. Vovelle 1991: 58; Billington 1999: 76. Den rousseauanska pedagogen Johann Heinrich Pestalozzi är ett exempel på en som talade om ”sanskulotten Jesus” (referens i Meurling i Kautsky 1973: 2). Jfr den svenska barnboken *Kamrat Jesus* från 1971 av Sven Wernström.
11. Billington 1999: 76.
12. Dawson 2015, kap. 9. I den katolska väckelsen fanns spänningar mellan en mer auktoritär ultramontanistisk falang (Bonald, Maistre) och en mer socialliberal (Chateaubriand, Lamennais), även om apologeterna inte sällan bytte ståndpunkter, se Reardon 1985: 13 och passim.
13. Arvidsson 2000.
14. Löwy 1992: 163.
15. Novalis 1998: 178.
16. Novalis 1998: 177.
17. Novalis 1998: 178.
18. Novalis 1998: 179.
19. Novalis 1998: 181.

20. Novalis 1998: 181.
21. Novalis 1998: 182.
22. Novalis 1998: 183.
23. Novalis 1998: 184.
24. Novalis 1998: 185.
25. Novalis 1998: 185, 188. Denna romantiska kritik av upplysningsfilosoferna, och ofta av vetenskapsmän generellt – de älskar att pilla sönder och samman, men förmår ej förundras av skönheten – har sedan upprepats otaliga gånger av konservativa teologer och tänkare. Genom först och främst den zenbuddhistiska teologen Daisetz Teitaro Suzuki kommer denna kritik av vetenskapsmannen, som endast förstår det han tar sönder och mäter och som saknar förmåga att nå Verkligheten och att leva livet, in i den västerländska subkulturen och blir en komponent i beatnik- och hippierörelsen (se till exempel Christmas Humphreys förord till Suzuki 1980).
26. Novalis 1998: 188.
27. Novalis 1998: 186. I ärlighetens namn slutar Novalis *Kristenheten eller Europa* i en mer försonlig ton. Där kan det till och med låta som om framtiden kommer att vara en syntes av vördnaden för det traditionella, hierarkiska och andliga och det frihetliga, unga och universella moderna.
28. Om teokraterna, se Godechot 1981.
29. Reardon 1985: 2.
30. Dawson 2015: 124. Även om man kunde finna en symbolmättad, gemensamhetsalstrande tradition i till exempel den germanska traditionen, såsom till exempel bröderna Grimm och Wagner gjorde, lutade romantiken kraftigt mot sympatier för romersk-katolska kyrkan och dess tradition, symbolik och teologi.
31. Novalis 1998: 185. Citatet lätt modifierat.
32. Lewes 1849: 266, ”the extreme point of revolutionary madness; from that moment the reaction began.”
33. Novalis 1998: 185.
34. Novalis 2007: xvi.
35. Billington (1999: 55–71 och passim) hävdar att nationalismen under artonhundratalets början gick hand i hand med romantikens sensibiliteter, medan socialismen bar vidare på upplysningens idéer och ideal. Detta är en förenkling, men sådana är användbara och vad gäller nationalismens allians med romantiken håller den streck. Och nog även för stora delar av den groende revolutionära socialismen under 1820–40-talen. Men vi ska akta oss för att upprepa tidigare historikers underlåtenhet att studera den inflytelserika romantiska riktning som likafullt genomströmmat socialismens historia (Arvidsson 2016).
36. Insikten att även om romantiken ofta framställs som en reaktionär reaktion mot den progressiva upplysningen så bar romantikens idealism på ett antikapitalistiskt budskap har tagits upp av bland andra Löwy 1992, Sanner 1995 och Moi 2006.
37. Considérant 1837: 89f, 92f, 93, ”L’esprit mercantile souffle dans toutes les veines du corps social la corruption et l’égoïsme; il ronge, corrode et détruit l’esprit national;

il fomente tons les sentimens bas, égoïstes et pervers; il détrône tout ce qui est noble et grand; il mesure à l'aune et pèse a la balance de son comptoir l'art et la poésie; il ne comprend que les livres en *partiesdoubles*; il ne comprend l'homme que comme une machine qui compte, suppute, additionne et retranche. Sa littérature, c'est la lettre de change et le billet à ordre; sa stratégie, c'est la hausse et la baisse; ses coups d'état sont des coups de commerce; son épée, c'est l'aune; ses prisonniers de guerre sont à Ste.-Pélagie; sa victoire, c'est l'absorption de la fortune des peuples; sa déroute, c'est la banqueroute; son honneur, c'est l'argent; sa gloire, c'est l'argent! [– – –] Oui, humanité, patrie, esprit social, sentiment de justice … l'esprit de commerce bannit tout du cœur de l'homme, tout, jusqu'aux affections de famille, qui semblent la seule jouissance de la mercantile bourgeoisie, et qui ne tiennent pourtant pas pied devant les affaires d'intérêt. Grandisse encore le mercantilisme, et l'on vendra père et mère! et il est en train de grandir, vraiment! car il marche à grands pas, et chaque jour envahit. Il est dans la littérature, dans l'art, dans la politique, dans le journalisme: il est partout. [– – –] Le commerce, c'est le voleur volant, le pirate piratant, L'araignée suceuse, le cancer dévorant: le commerce, et ceci est plus vrai qu'une comparaison, c'est le chancre qui couronne et ronge l'organe de la production, et distille dans les veines et les artères du corps social un virus syphilitique." På Sainte-Pélagie-fängelset satt julimonarkins politiska fångar. Considérant tänker förmodligen framförallt på de inburade upprorsmakarna från april 1834. Jag lokaliserade citatet med hjälp av Zeth Höglund (1911, häfte II: 21f) och har som syntetiker annars aldrig haft en tanke på att läsa Considérants 584-sidiga verk som ursprungligen gavs ut 1834, vilket dessutom bara är första delen av tre.

38. Strube 2016: 367. I von Steins pionjärverk om fransk socialism från 1842 presenteras Lamennais som "religiös socialist" (von Stein 1848: 381ff).

39. Billington 1999: 185.

40. Om socialismens födelse ur fransk romantik, se Beecher 2001, utvecklat av Strube 2014; 2016; 2018; 2019.

41. För referenser och exempel på socialistisk medeltidsvurm, se Arvidsson 2016, speciellt stycket "Medeltidsromantik".

42. Om utopiska romaner, se Frye 1973, Manuel 1973, Manuel & Manuel 1979, Claeys 2010 och 2011 samt Sargent 2010. För svenska verk, se Gunnarson 1962, Frängsmyr 1980 och Ambjörnsson 2004. Se Arvidsson 2016 i käll- och litteraturförteckningen under "Utopism" i vetenskaplig litteratur.

43. För ett empiriskt välunderbyggt argument för att den agrara revolutionen medförde betydligt större existentiell osäkerhet, se Duerr 1987.

44. I Sverige kom en våg av religiösa och sekulära skildringar av framtida lyckosamhällen från början av 1870-talet. Om receptionen av socialistiskt utopistiskt tänkande i Sverige, se Sanner 1995, kap. 1. Holmberg (1913: 51) listar, utan att ta med "de svamligt religiösa", utopier översatta till svenska av Bulwer-Lytton, Souvestre, Bebel, Bellamy, Donnelly, Hellenbach, Morris, Richet, Kautsky, Hertzka, van Eeden, Kropotkin, Sinclair, Wells och Mackay.

45. Om utopiska planerade kommuner, se till exempel Sargent 2010, kap. 2; Claeys 2011.

46. Manuel & Manuel 1979: 588f, 624.

47. Marx 1973a: 21, ”Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!” Marx har mottot från Blanc (1851: 92): ”De chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins.”

48. Om Cabet, se Sutton 1994; 2003.

49. Sutton 2003: vii.

50. Cabet 2003: 19–21. Grunden till det utopiska samhället har lagts av revolutionsledaren (på franska) Icar, en veritabel kulturhero som omtalas som ”arbetarnas välgörare, familjernas välgörare, ALLA MEDBORGARES VÄLGÖRARE” (2003: 46). Namnet tycks ha med den grekiska ön Ikaria att göra och den ska bära namn efter den bevingade Ikaros (franska Icare). Eventuellt finns det i Icar och Icarie också en lek med förkortade personnamn, nämligen Étienne Cabet och/eller Jesus Kristus (latin Iesus Christus).

51. Cabet 1848: 23.

52. Ur Upplysningar om kommunismen, i Gamby 1978: 177.

53. Cabet 1848: 99, 215, 217 och passim.

54. Cabet 1848: 35.

55. Cabet 2003: 83; 1848: 102.

56. Om religion i Ikarien, se Cabet 2003: 135–140, 228f och passim.

57. Cabet 2003: 140.

58. Cabet 2003: 140; 1848: 171.

59. Cabet 2003: 140.

60. Cabet 1848: 280.

61. Cabet 2003: 229.

62. Cabet 2003: 137f. I den mån, förklarar ikarierna, att man kan sägas vara ateist om man inte tror på antropomorfa gudar så finns det många ateister i landet. Men om ateist betecknar någon som inte tror på något slags gudom överhuvudtaget, är de få.

63. Cabet 1848: 277.

64. Cabet 2003: 7, 24.

65. Cabet 2003: 243.

66. Cabet 1848: 3 (citatet lätt modifierat vid översättningen), ”Arbres, fruits, fleurs, animaux de toute espèce, tout y est admirable; les enfants y sont tous charmants, les hommes vigoureux et beaux, les femmes enchanteresses et divines. Suivant lui, toutes les institutions sociales et politiqeus y sont marquees au coin de la raison, de la justice et de la sagesse. Les crimes y sont inconnus: tout le monde y vit dans la paix, les plaisirs, la joie et le bonheur. En un mot, l’Icarie est véritablement une seconde *Terre promise*, un *Eden*, un *Elysée*, un nouveau *Paradis terrestre* …”

67. Om den ikariska rörelsen, se till exempel Nordhoff 1875: 333ff; Noyes 1870: 142; Beecher 2003; Sutton 1994; 2003: xvii–xx. Cabets tidning *Le Populaire* kretsade runt kristen kommunism, feministiska förslag och fransk republikanism.

68. Holmberg (1913: 89) gör bruk av ordet ”dygdekommunism”.

69. Citerat i Sutton 2003: xxii, se vidare Björkman 2020: 113ff.

70. År 1846 utkom utdrag av Cabets skrifter i boken *Upplysningar om kommunismen* och 1847 en presentation av hans idéer i anonyma *Om proletariatet och dess befrielse genom den sanna kommunismen* (publicerad i Bäckström 1972: 57–72). Och det är i hans variant, som fredlig och besinnad kristen kommunism, som kommunismen först etableras i Sverige (Gamby 1978: 150–172). Det religiösa inslaget (förstärkt av det faktum att kretsen bakom utgivningen 1845 gav ut den socialistiske unitaristen William Henry Channings radikala religionstal i översättning av Nils Ignell) var framträdande och i polisförhör tycks jämte ”skola” ordet ”sekt” användas om de tiotal personer i Stockholm som där försökte sprida kunskap om den ikariska kommunismen (Gamby 1978: 164, 171). Ja, av introduktionen till *Om proletariatet* att döma så är kommunismen förenlig med alla borgerliga dygder (tronens, egendomens, äktenskapets och familjens bevarande): ty kommunister, ”[d]e är all mänsklig ordning undergivne, och detta för Herrens och Hans sak skull” (citerat i Gamby 1978: 189). Om den ikariska kommunismens intåg i Sverige, se Björkmans avhandling från 2020. Se även Jansson 2017b.

71. Marx & Engels 1848.

72. Citerat i Gamby 1978: 186.

73. Sutton 1994; Beecher 2003.

74. Sutton 1994: 49f.

75. Saul Newman menar att anarkismen utmärks av ”a libertarian impulse” (2011: 239). Det är väsentligt att denna impuls inte enbart handlar om, som det kan låta som hos Kosuch (2020c: 3f), att motverka statlig makt och kontroll. Anarkismen är en underavdelning till socialism och sålunda är misstanken inte bara riktad mot stat och centralmakt, utan lika mycket mot kapitalets makt. (I alla fall om man får tro den klassiska introduktionen av Daniel Guérin 1978: 11, ”*Anarki* är ju framförallt liktydigt med *socialism*. En anarkist är i första hand en socialist som syftar till att avskaffa människans utsugning av människan. Anarkismen är ingenting annat än en riktning inom det socialistiska tänkandet.”)

76. Dock ”en med naturen förenlig jämlikhet”, fortsätter den svenska texten från 1847 (*Om proletariatet*, i Gamby 1978: 195), vilken innebär arbete enligt ”vare och ens förmåga och skicklighet” och utdelning ”i förhållande till sina behov”, vilket ”är fullkomligt rättvis[t], ty en person med det största snille skulle icke hava någon nytta därav, om han vore född i en ödemark, och om samhället icke hade givit honom undervisning”. Enligt Michael Newmans översiktsbok (2020: 2) är jämlikhetssträvan ”socialismens mest grundläggande drag”.

77. *The Scarlet Pimpernel* (1999–2000), ”ROBESPIERRE: Time was, citizen Libersac, when they wanted liberty. We gave them liberty. Then, they wanted equality. Gave them equality. (Sigh!) Now what do they want!? LIBERSAC: Fraternity? ROBESPIERRE: Don't be ridiculous! They want money. Or blood. Since we have no money, we serve it with blood. Blood it will have to be.”

78. Enligt Billington (1999: 126) ”blåste socialisterna nytt liv i *égalité*-standaret för att utmana nationalistrevolutionärernas *fraternité*”. Det tror jag alltså är missvisande. För Hake är det självklart att socialismens kärna – åtminstone under perioden 1863–

1933 – är ”drömmen om gemenskap och kollektivism” (2017: 15 och passim). Enligt Strube (2016: 366) var enighet (*unité*) det övergripande idealet för den första samlade socialistiska rörelsen, den saintsimonistiska. Idealet gällde ideologin där på idealistiskt vis naturvetenskap, religion och etik skulle bilda en högre syntes, men det gällde också för samhället där en ny endräkt och sammanhållning skulle pånyttfödas. Idealet befinner sig alltså minst lika nära *fraternité* som *égalité*. Andersson (2020a: 170) hävdar dock att frihet och jämlikhet var betydligt vanligare symboler under franska revolutionen än broderskap.

79. Citerat i Diamanti 2001: 123.

80. Jfr diskussionen i Hake 2017: 228, 336f.

81. Marx & Engels 1998: 34.

82. Den vedertagna beteckningen på denna transnationella rörelse är ”kristen socialism” även om ”socialistisk kristendom” nog hade varit att föredra eftersom de flesta av anhängarna, om de hade blivit övertygade om att kristendomen och socialismen på djupet var oförenliga, gissningsvis hade kastat bort den trendiga, idealistiska och oprövade socialismen och behållit den barnatro som de fått sig till livs hemma och i kyrkan. Det saknas hur som helst så vitt jag vet ett bra översiktsverk över den transnationella kristna socialismen. Ett sådant kunde ta avstamp i de mycket rikliga bibliografiska uppgifterna i Stammhammer 1893–1909, band I: 279f, band II: 402f. Se också Kaufmann 1888; Headlam et al. 1908: 5–26; Sanner 1995, som talar om ”social kristendom” (kap. 1). I Clifford (1898) finns också en bibliografi över kristen socialism med uppemot etthundrafemtio titlar. Jfr referenser i Geoghegan 1999; Arvidsson 2016. Jesuiten Ming vill i sin bok (1908) avslöja socialismen som en destruktiv antikristen rörelse. Trots att det därför inte ligger i hans intresse uppskattar han att ”majoriteten av alla socialistiska skribenter” (1908: 296) anser att urkristendomen är i grunden identisk med modern socialism. Hans polemik (se 1908: 296ff och passim) anför en mängd citat av prominenta och inte fullt så prominenta socialister på temat socialism som urkristendomen pånyttfödd. Ett mer nutida verk som Cort 1988 är, som författaren själv erkänner, lite väl impressionistiskt. För mer specifika studier om Förenta staterna, Storbritannien, Tyskland och Kina, se referenser i kommande noter nedan.

83. Kerr citerad i Ming 1908: 307, ”The whole trend of the Hewbrew Testament is toward communism.”

84. Citerad av Simkin 1997. Jag har försökt spåra källan, men gått bet.

85. Jfr diskussionen i Arvidsson 2016: 92–95.

86. Götrek citerad i Gamby 1978: 101.

87. Om synen på kristendom i tidig svensk socialism, se Fransson 2009.

88. Om kristen socialism i Förenta staterna, se Noyes 1870; Nordhoff 1875; Spargo 1915; Gutman 1966; McKanan 2011. Jfr nr 2, vol. 11, 2014 av tidskriften *Labor: Studies in Working-Class History of the Americas* samt Mernitz 1987. Om de amerikanska artonhundratalssocialisternas positiva syn på Jesus, se Ming 1908, kap. 6, sektion 5. Jfr Arvidsson 2016 i käll- och litteraturförteckningen under ”Amerikansk socialism” i både källor och vetenskaplig litteratur.

89. Om Lippard, se McKanan 2011: 112ff.

90. Citerat i McKanan 2011: 113.

91. Powderly 1940: 266.

92. Ett liknande historiografiskt skifte är att böcker som nu heter *Religion and the American radical tradition* och *Radikal retorik och reaktion i Stockholms press, 1848–1851* (undertitlar till McKanan 2011 och Björkman 2020) under vänstervågens höjdpunkt skulle ha hetat *Religion and the American socialist tradition* och *Kommunistisk retorik och reaktion i Stockholms press*.

93. McKanan 2011, kap. 1, även kap. 11.

94. Arvidsson 2016, kap. 4 och 5.

95. Powderly 1940: 35, ”When on that September day at Avondale I saw the blackened, charred bodies of over one hundred men and boys as they were brought to the surface, when I saw a mother kneel in silent grief to hold the cold, still face of her boy to hers, and when I saw her fall lifeless on his dead body, I experienced a sensation that I have never forgotten. It was such a feeling as comes to me whenever I read of death in the mines or on the railroad. [/] Then when I listened to [trade union leader] John Siney I could see Christ in his face and hear a new Sermon on the Mount. I there resolved to do my part, humble though it might be, to improve the condition of those who worked for a living.”

96. McNeill 1887: 468f, ”The influence of the teachings of the carpenter's Son still tends to counteract the bad influences of Mammon. In this movement of the laborers toward equity, we will find a new revelation Gospel. When the Golden Rule of Christ shall measure the relations of men in all their duties towards their fellows, in factory and work-shop, in the mine, in the field, in commerce, everywhere the challenge will go forth as neverbefore, ”Choose ye this day whom ye will serves, – God, or Mammon.” Though the Mammon-worshippers may cry ”Crucify! Crucify!” the promise of the prophet and the poet shall be fulfilled, and the glad evangel of the Christmas morn shall sound again in the glad ears of all; and peace on earth shall prevail, not by the subjugation of man to man, intellect to superstition, but by the free acceptance of the Gospel that all men are of one blood. Then the new Pentecost will come, when every man shall have according to his needs.”

97. ”Constitution of the Christian Socialist Fellowship: Adopted at the 4th General Conference” 1909, ”Recognizing that the social message of Jesus applied in an age of machine production means Socialism, we declare the objects of our Fellowship to be: To proclaim Socialism to churches and other religious organizations; to show the necessity of Socialism to the complete triumph of Christianity; to end the class struggle by establishing industrial and political democracy; and to hasten the reign of justice and brotherhood – the Kingdom of God on earth.”

98. Kirk & Kirk 1959.

99. Kirk & Kirk 1959: 188.

100. Salvatore 1982: 82, 257, 267 och passim; McKanan 2011, kap. 11.

101. Om kristen socialism i Storbritannien, se Woodworth 1903; Binyon 1931; Gjöres 1937; Thompson 1966; Jones 1968; Norman 1987; Mead 2010. Jfr Arvidsson 2016 i

käll- och litteraturförteckning under ”Brittisk socialism” i både källor och vetenskaplig litteratur.

102. Om Communist Church, se Belchem 1992. Om Labour Church, se Hobsbawm 1959, kap. 8.

103. Se Hake 2017: 87.

104. Clifford 1908: 7, ”Socialism, in the soul of it, is divine. It is of God.”

105. Dearmer 1907: 3.

106. Dearmer 1907: 3.

107. Om Eagleton, se till exempel Arvidsson & Björk 2015.

108. Om Weitling, se Jansson 2017a, 2018.

109. Jansson 2018 betonar Weitlings starka antiklerikalism, men skriver också om ”en kommunistisk exegetik av Nya Testamentet” (s. 39, 42).

110. Jansson 2018: 39.

111. Weitling 1845: 19f, ”Nun giebt es eine auf Christi Lehre und die Natur gegründete Ueberzeugung, nach welcher ohne die Verwirklichung folgender Grundsätze kein wahres Glück für die Menschheit möglich ist. 1. Das Gesetz der Natur und christlichen Liebe, ist die Basis aller für die Gesellschaft zu machenden Gesetze. 2. Allgemeine Vereinigung der ganzen Menschheit in einem großen Familienbunde, und Wegräumung aller engherzigen Begriffe von Nationalität und Sektenwesen. 3. Allen gleiche Vertheilung der Arbeit und gleichen Genuß der Lebensgüter. 4. Gleiche Erziehung, so wie gleiche Rechte und Pflichten beider Geschlechter nach den Naturgesetzen. 5. Abschaffung alles Erbrechtes und Besitzthums des Einzelnen. 6. Hervorgehung der leitenden Behörden aus den allgemeinen Wahlen. Verantwortlichkeit und Absetzbarkeit derselben. 7. Kein Vorrecht derselben bei der gleichen Vertheilung der Lebensgüter, und Gleichstellung ihrer Amtspflicht mit der Arbeitszeit der Uebrigen. 8. Jeder besitzt, außerhalb des Rechts Anderer, die größtmöglichste Freiheit seiner Handlungen und Reden. 9. Allen Freiheit und Mittel der Ausübung und Vervollkommnung ihrer geistigen und physischen Anlagen. 10. Der Verbrecher kann nur an seinem Rechte der Freiheit und Gleichheit gestraft werden; an seinem Leben nie, und an seiner Ehre nur durch Ausstossung und Verbannung aus der Gesellschaft auf Lebenszeit.” Texten är svåröversatt och jag har tagit mig rätt stora friheter.

112. Gamby 1978: 112f; Billington 1999: 185.

113. Weitling 1845: 54, ”die Welt wird sich in einen Garten und die Menschheit in eine Familie verwandeln.” Jfr ”zur irdischen Vollkommenheit reisende Menschhet” (Weitling 1845: 1). Billington 1999: 185.

114. Bonnell 2021: 14; Mosse 1975: 162.

115. Citat i Grote 1968: 11 och 14: ”Lassalle war für die Sozialdemokratie, was Christus für das Christentum: Schöpfer, Leite under erster Agitator.” ”Du lebst für uns in Ewigkeit!” Jfr Hake 2017, kap. 6.

116. Bonnell 2021: 15f.

117. Se McGrath 1974; Maderthaner 1994.

118. Citerat i McGrath 1974: 94.

119. Om kristen socialism i Ryssland, se Bergman 1990; Stites 1989: 102.
120. Se Bakunin 1977: 102f. Även Proudhon lär varit svag för Jesus-gestalten (Bergman 1990: 229).
121. Tolstoj 1894. Emellertid var Tolstojs insteg större i de fina salongerna än i den anarkistiska och syndikalistiska arbetarrörelsen. Folk som dagligen brottas med naturen, må det vara som plöjande eller kardande bonde eller som gruvarbetare, tenderar av lättförståeliga skäl att hålla sig ljumma till förslag att leva ett enklare liv mer i samklang med naturen.
122. Stites 1989: 103. Om London, se Arvidsson 2016: 58f, 206–210 och passim.
123. Bergman 1990: 226. Beläggen för skiftet är emellertid tämligen få.
124. Se citat i Bergman 1990: 230. Citatet är hämtat från en postrevolutionär bok från 1918.
125. Citerat i Bergman 1990: 231 (från Lunatjarskijs *Religija i sotsializm*), se vidare s. 232, 235. Jfr Boer 2014a.
126. Stites 1989: 121.
127. Bergman 1990: 235ff.
128. Bergman 1990: 246.
129. Citerat från Lunatjarskij i Bergman 1990: 237.
130. Boer 2018: 21ff. Boers häfte ger också en bild av kristen kommunism i Nordkorea (s. 14ff).
131. Om socialaktivistisk katolicism, se Aubert & Boileau 2003. Den kristna socialism som Marx och Engels tänker på när de kritiserar den i *Kommunistiska manifestet* (1998: 36) tycks i huvudsak vara tendenser inom katolicismen.
132. Se Arvidsson 2004.
133. Om Bundrörelsen i Sverige, se Blomqvist 2020.
134. Om denna valfrändskap mellan judisk messianism och kommunism, se Löwy 1992.
135. Se Dessein 2019.
136. Sundermann 1977.
137. Galinier 2013: 109; jfr artiklar i Mariátegui 1995.
138. För Sverige, se Linderborg 2001.
139. Ladoff 1901: 17, ”The plain principle of [human] race-consciousness is nothing but the principle of international socialism. Socialism is therefore primarily a philosophy of life based on the recognition of the prefect [sic] solidarity of the interests of all the members of humankind. Socialism in the broadest sense of the term is as old as the human race. All the Zoroasters, the Buddahs, the Moseses, Isaiahs and Christs, all the hoary seers of the past, who preached race-consciousness, were emotional or religious socialists.”
140. Hunt 2013: 116f.
141. Om Marx och Engels religionsuppfattning, se artiklar samlade i Marx & Engels 2008.

142. Engels 1980. Den svenska översättningen är slarvig, felpaginerad och felsatt och bör alltså bara konsulteras tillsammans med den tyska texten. Jfr Engels text om Bruno Bauer och urkristendomen i Marx & Engels 2008: 194–204.

143. Engels i Marx & Engels 2008: 205f. Om Renan, se till exempel Wardman 1964.

144. Meurling i Kautsky 1973: 35. Förutom Engels *Bidrag till urkristendomens historia* och hans inledning till Marx *Klasstriderna i Frankrike 1848–1850* samt Kautskys historik, lyfter Meurling fram betydelsen av Nobelpristagaren Anatole Frances roman *Den röda liljan* (1894).

145. Höglund 1911, häfte I: 13.

146. Murry i Murry et al. 1935: 13, ”The Bible is a revolutionary document – perhaps more permanently revolutionary even than the *Contract Social* or *The Communist Manifesto*.” Han skriver också (s. 6): ”For my part, if I were a Christian, I should take a very good care to be a Marxist as well.”

147. Kautsky 1895; 1896a. 1908 utkom Kautskys med en betydligt kortare bok betitlad *Der Ursprung des Christentums*.

148. Bergman 1990: 229; Boer 2014b: 53. Jfr Boer 2018.

149. Engels 1980: 3.

150. Om Lenin och religion, se Boer 2013.

151. Boer 2014a: 197.

152. Boer 2014a: 200.

153. de Man 1928, band I: 129.

154. de Man 1928, band I: 129.

155. de Man 1928, band I: 136.

156. de Man 1928, band I: 112.

157. de Man 1928, band II: 13.

158. de Man 1928, band I: 130.

159. de Man 1928, band I: 130.

160. de Man 1928, band I: 130. Med hänvisning till den inflytelserike franske positivisten Ernest Renan (ordet ”renanism” hade till och med en gång viss spridning), liknar de Man pionjärerna med att bygga upp arbetarrörelsen vid de första kristna som byggde upp de första församlingarna. Det är till och med så, påstår de Man, att de första kristnas konststil minner om den samtida sovjetiska modernismen (de Man 1928, band I: 136).

161. Pius IX 1864.

162. Ming 1908: 336, ”There is no Christian Socialism.”

163. Ming 1908: 336.

164. Ming 1908: 337.

165. Haste 1988–89, del I: 15.

166. Om Nietzsches syn på socialismen, se Brolins noggranna analys (2010, kap. 3) där även filosofens syn på kroppsarbetare avhandlas (kap. 2).

167. Bergman 1990: 225f; Benedictus XVI 2007: 120 och passim. Jfr Arvidsson 2008.

168. Självklart finns det vetenskapliga studier om religiös socialism. Vad finns det idag inte vetenskapliga studier om? Men i förhållandet till allt som skrivs, inte sällan om mycket marginella fenomen, både av religiös och politik art, så framstår forskningen om religiös socialism som försummad.

169. Bevir 2011: 278, ”The old historiography of British socialism tended to discount the persistence of religious belief and to locate the rise of socialism in a process of secularization.”

170. Stedman Jones 1996: xxvi, ”‘socialism’ began as an attempt to discover a successor, not to capitalism, but to the Christian Church”. Hunt (2013: 80) skriver snarlikt: ”Men i sin moderna form framträdde socialismen ur den religiösa och ideologiska anarkin under den franska revolutionen. Efter den romersk-katolska kyrkans fall och det omfattande avkristnandet i Frankrike på 1790-talet och början av 1800-talet ledde sökandet efter en ny andlig kraft till utvecklingen av ett antal tydligt socialistiska sekter.”

171. Strube 2018: 280.

172. Det är ett argument som skulle öka den här bokens relevans, men jag är dessvärre inte övertygad om att det stämmer även om Strubes artikel är väl underbyggd. Min skepsis kommer sig av att det är så lätt att ens egna forskningsobjekt tar så stor plats i ens medvetande att andra, och viktigare faktorer, tonar bort.

173. Hake 2017: 67.

174. För studier om tyska teologers socialism, se Cremer 1995; Pangritz 2020; jfr Löwy 1992.

175. I Sverige var det under 1980-talet mycket prat om lundateologen Per Frostin och hans *Den ofullbordade revolutionen. Kristendomens och marxismens dialektik* (1982). Det var en svensk variant av den då ännu vitala latinamerikanska befrielseteologin.

176. Billington 1999: 8. Han talar om (s. 14) ”the continuing metamorfoses of older forms of faiths”.

177. Herberg 1943: 125, ”The essentially religious nature of Socialism (or Communism) is widely recognized. It plainly exhibits all the earmarks of organized religion. It is a faith, emotional and mystical. It has its dogma, creed, and scripture; its theology and apologetics; its orthodoxies, schisms, and heresies; its mythology, hagiography, and cult. It serves all the vital social and psychological functions of religion. And its authoritarian, hierarchical forms of organization find a close counterpart in many ecclesiastical structures. So much is well known and fairly obvious. [/] But the parallel goes deeper; it reaches down to what might be called the religious scheme of human destiny. The orthodox Socialist scheme of salvation (emancipation) exhibits the most startling likeness to the traditional Judaeo-Christian scheme, and the analogy covers not merely the general outline but the entire pattern and many important details as well. This inner similarity seems at least as significant as the more familiar resemblance in external feature and function.”

178. Russell 1947: 383.

179. Claeys 2018: 120. Se vidare Löwy 1992; Goldstein 2001.

180. Claeys 2018: 250, ”It is difficult, too, not to see Marx's view of communist society as a secular version of the Christian millennium or the Golden Age of the Greeks, with the final titanic struggle between the forces of good and evil giving way to a new epoch of harmony, equality, and plenty for all.”
181. Herberg 1943: 126, ”exact counterpart”.
182. Herberg 1943: 126, ”can hardly be hold apart”.
183. Herberg 1943: 128, ”Just so in the orthodox Socialist apocalypse”
184. Löwith 1949; Popper 1980–81.
185. För sofistikerade analyser av formövertagande, se Beneš 2017: 45f och passim; Kirsch 2017; jfr Dogo 2011.
186. För en procession med helgon ersatta av Lenin, Kalinin och Lunatjarskij, strax efter revolutionen, se Binns 1979: 590.
187. Se Dogo 2011 med referenser till bärandet av ikoner; jfr King 2009.
188. Dogo 2011: 156.
189. Citerat i Ming 1908: 240. Lätt modifierat.
190. Hirdman 1988: 33; Haste 1988–89, del I: 131.
191. För ett exempel där fängslade socialister liknas vid Kristus, se biografin över Eugene Debs (Salvatore 1982). Se också skämtbilden av Kautsky som påve på s. 159, från Branting 1911: 379.
192. Se exempel i Hodges 1992: 103, 173, 195. Jfr från Ryssland, Stites 1989, kap. 5.
193. Kirsch 2018a.
194. *The Crisis* 1833: 125. Om Owens ”rationell-religiösa” lära, se Lucas 2019.
195. Schapper 1978: 255. Jfr samma text i Bäckström 1972: 45. Eftersom det var Karl Schapper som signerade utkastet (under namnet Karl Schill) refererar jag till textens författare som Schapper (1978), även om skrivandet nog i hög grad var en kollektiv affär.
196. Schapper 1978: 259.
197. Se Bäckström 1972: 32; Gamby 1978: 192; Björkman 2020.
198. Citerat i Lundgren 1989: 79.
199. Netjajev 1869. Första och sista paragrafen i engelsk översättning (utan paginering): ”The revolutionary is a doomed man. He has no personal interests, no business affairs, no emotions, no attachments, no property, and no name. Everything in him is wholly absorbed in the single thought and the single passion for revolution. [– – –] To weld the people into one single unconquerable and all-destructive force – this is our aim, our conspiracy, and our task.”
200. Strindberg 2012; Heurlin 1886.
201. Kirsch 2018a: 29. Mot den tolkningen av hennes framställning *in toto* står dock enskilda satser som (s. 10): ”The fact that numerous communist and socialist catechisms appeared after 1848 furthermore calls the significance of the *Manifesto* as an immediate caesura into question.”

202. För en analys av hur bruket av kristen symbolik inte nödvändigtvis behöver betyda ett överförande av kristet budskap, utan faktiskt kan vara steg i en sekulariseringsprocess, se Hölscher 1989.

203. Herberg 1943: 126.

204. För ett exempel på böckernas symboliska värde hos en medveten arbetare, se Hake 2017: 127.

205. Om socialistisk kitsch, se Hake 2017: 81f; Bonnell 2021: 26.

KAPITEL 3

1. Allmänt om frimureriet, se Stemper & Beck 2005; Önnerfors 2017.

2. Se Billington 1999: 92–97, 118 och passim.

3. Jag har i huvudsak använt Billington 1999 för kännedom om Illuminatorden, se speciellt s. 20, 94, 96. Grundaren Adam Weishaupts eget tänkande förefaller ha varit ett tämligen tidstypiskt försök att förena metafysisk idealism och rationalism (Leibniz) med dito materialism och sensualism (Locke). Möjligen är det signifikant för socialismens historia att slutklämmen i Weishaupts metafysik uttrycker en optimism värdig Leibniz (Weishaupt 2018: 196): ”Alles is in und auf seiene Art vollkommen und gut.”

4. Billington 1999: 97.

5. Billington 1999: 97. Marx & Engels 1845: 186 pekar i *Die heilige Familie* ut Bonnevilles Sanningens vänner (också kallad Samhällskretsen) som kommunismens moderna startskott.

6. Billington 1999: 60.

7. Schiller citerad i Branting 1911: 15.

8. På franska är ordet för frimureri *franc-maçonnerie*. Ordet *franc* betyder, eller har i alla fall för inte så länge sedan betytt, ”fri”, ”frank”, ”frihetlig” och ”liberal”. Men från början betecknade *franc* en medlem av den germanska stam som gett namn åt Frankrike. På så sätt kan den som vill skönja en semantisk kedja mellan otämjda frihetsälskare, frimurare och fransmän.

9. Ozouf 1988, speciellt kap. 9; Vovelle 1991: 101; Billington 1999: 46.

10. Billington 1999: 44, 62, 10.

11. Twain 1890: 157, ”the ever memorable and blessed Revolution”.

12. Billington 1999, speciellt kap. 4.

13. Populariteten för ”folkmureri” under artonhundratalet framgår av Irons och Russells *Illustrated catalogue of solid gold society emblems, pins, buttons and charms* från 1895. I den katalogen kan man välja bland tusentals faleristika förmål, en stor del med religiösa eller esoteriska symboler, från en uppsjö ”folkmureriska” sällskap i Förenta staterna.

14. Billington 1999: 78.

15. Billington 1999: 87f; Rath 1964: 370.

16. Om carbonari, se Rath 1964, Billington 1999: 133, 176 och passim.
17. Rath 1964: 359; Lansdown 1991.
18. Rath 1964: 364f.
19. Bax 1895: 41, ”A few days after they decided in a public meeting to plant their banner on the ramparts and throw in their lot with the Commune.”
20. Billington 1999: 182.
21. Engels 1962: 208.
22. Billington 1999: 141.
23. Carlton 2018: 323.
24. Om egyptiskt frimureri, se Carlton 2018. Bland Hubert-François Gravelots allegorier från 1791 är det talande nog ”Mytologie” och ”Secret” som har egyptiska motiv.
25. Tänk på frimurarna i ordenssällskapet Hermetic Order of the Golden Dawn, inte minst Aleister Crowley, men också ledande ockultister som ”Papus” och Theodor Reuss. Den sistnämnde var medlem i Socialist League som hade Englands ledande socialistrevolutionärer såsom William Morris, Ernest Belfort Bax, Edward Carpenter, John Bruce Glasier, Walter Crane och Edward Aveling, Marx svärson, som medlemmar. Reuss var grundare av den sexualmagiska Ordo Templi Orientis samt försökte 1880 att återuppväcka Illuminatorden.
26. Carlton 2018: 328.
27. Den betydelse som Nikolajevskij (1966) tillskriver filadelfierna i skapandet av Första internationalen har ofta ifrågasatts, men förefaller enligt Carlton (2018) på många sätt vara riktig. I akt och mening att förena Europas revolutionära krafter för ”en universell demokrati och social republik” hade faktiskt filadelfierna startat en internationell association redan 1855, men den upplöstes efter fyra år. Till skillnad från Första internationalen satsade den inte på att, lika lite som Blancs Den revolutionära kommunen, värva och knyta an till arbetar- och fackföreningar. Det handlade alltså fortfarande om revolutionära avantgardeceller.
28. Nikolajevskij 1966: 50–56, ”The struggle between the members and allies of these societies on the one hand, and Karl Marx and his working-class supporters on the other, constituted the inner life of the International in its early years, and in the end was responsible for its demise. [– – –] The First International grew out of the second of these two approaches, out of the contacts established by leaders of the French labor movement with representatives of the English workers’ organizations. But a great role in the creation of the First International was played also by representatives of the Philadelphians. [– – –] The International, as history knows it, was born out of the struggle against the old methods of political conspiracy and secret organizations. Only against the background of this struggle can we understand the creation of the First International and its subsequent history.”
29. Nikolajevskij 1966: 51ff.
30. Jag är ingen expert på detta, men uppfattar Bakunins redogörelse (1973: 232–269) för Marx och hans allierades agerande i Första internationalen som mer uppriktig och trovärdig än socialdemokraternas och kommunisternas standardiserade berättelser.

31. Avsnittet är en bearbetning av kap. 4 och 5 i Arvidsson 2016. Den beskrivningen är i hög grad beroende av Robert E. Weirs utmärkta bok från 1996, *Beyond labor's veil*; se även kap. 9 i McKanan 2011.

32. I *Record of proceedings* (1878) krypteras ordenssällskapet med nio asterisker. I det äldsta utkastet av ritualmanualen (*Adelphon kruptos* A) omtalas organisationen som ”the noble and Holy Order of Peace” och som enbart ”A.” vilket tycks beteckna ”archeon”. Ordet avser förmodligen grekiskans *archeion*, ämbetsbyggnad (som i ”arkiv”), släkt med *archi-* (”ärke-”).

33. Weir 1996: 7, 51 och passim.

34. Weir 1996: 16; ”Preamble and declaration of the principles of the The Knights of Labor of America” 1886: 7.

35. Weir 1996: 323.

36. Webb & Webb 1920: 135 not 1.

37. Citat ur Weir 1996: 177.

38. Citerat i Weir 1996: 110, ”Work, Brothers mine; [/] work, hand and brain; [/] We'll win the Golden Age again; [/] And Love's Millennial morn shall rise [/] in happy hearts and blessed eyes. [/] Hurrah! [/] Hurrah! [/] True Knights are we [/] in Labours lordlier chivalry.”

39. Citerat i Gutman 1966: 88.

40. Weir 1996: 62.

41. *Adelphon kruptos* A.

42. Dearmer 1907: 4, ”How did Christ come into the world? That is the most important point of all, the most central. We Christians believe that God the Son became man. He could have come in any class He chose, and the Jews expected the Messiah to appear as a great Prince. If Christ had come thus; as an Oriental potentate, in pomp and luxury, with a crowded harem and troops of soldiers, the influential Jews of the day would have welcomed Him. But He was born in a stable. He came as a working man. He worked at His own trade till He was thirty: and then, choosing other working men as His companions, He tramped about the country as one that had not where to lay His head; doing innumerable secular works of mercy, besides preaching spiritual regeneration; and blessing the poor, while He condemned the rich and denounced the proud teachers and leaders of the national religion; and, after three years, He was executed by the law of the land, because He preached revolutionary doctrines, which the common people 'heard gladly,' but which were detested by the religious authorities of the day.”

43. *Adelphon kruptos* C: 12, ”Do you obey the Universal Ordinance of God, in gaining your bread by the sweat of your brow?”

44. *Adelphon kruptos* C: 16. I linje med detta är kassörens insignium ett mynt vilket uttyds ”labor done” (*Adelphon kruptos* C: 22).

45. *Adelphon kruptos* B: 30.

46. *Adelphon kruptos* C: 4f.

47. *Adelphon kruptos* B: 30.

48. *Adelphon kruptos* B: 27.
49. *Adelphon kruptos* C: 17.
50. Se diskussionen om Hobsbawm i Arvidsson 2016: 122ff.
51. Ware 1959: xviii, ”Emphasis on the principle of solidarity is the beginning of understanding of the Knights of Labor. Strange and grandiose names and titles, rituals, secrecy, forms of organization, even activities, were secondary. The Order tried to teach the American wage-earner that he was a wage-earner first and a bricklayer, carpenter, miner, shoemaker, after; that he was a wage-earner first and a Catholic, Protestant, Jew, white, black, Democrat, Republican, after.”
52. För franska revolutionens symbolik, se Agulhon 1981; Hunt 2004; Ozouf 1988; Andersson 2020a. Jag har själv bläddrat runt i Gravelots ikonografiska lexikon från 1791 och Hennins numismatiska och faleristiska kollektion från 1826. Kul är dessutom den ”revolutionskortlek” från 1793 som finns på Bibliothèque nationale de France, se hjärter dam och ruter knekt återgivna här i boken på s. 36 och 361.
53. Gravelots allegori från 1791 över ”La Perfection” visar ritandet av en cirkel, en fyrkant och en trekant.
54. Billington 1999: 87, 99–123 och passim.
55. Campanella 1974: 37, 139 not 11.
56. Billington 1999: 42, 84, 101.
57. Haste 1988–89, del I: 43.
58. Illuminatorden lär först att ha funderat på att kalla sig ”Perfektionister” eller kanske ”Bina” (Billington 1999: 95), men tog sedan det solstrålandet namnet. Bin var förmodligen därför att Gravelot (1791, band IV, mittemot s. 95) och andra använde bikupan som symbol för ett välordnat *société*. Jfr Hennin 1826, nr 863, 864, för bin på mynt.
59. Andersson 2020a: 169. Fast ögat mitt i solen förekommer faktiskt på revolutionsmynt (Hennin 1826, nr 86, 575).
60. Om Dupuis, se Feldman & Richardson 1975: 276–287.
61. Dupuis i Feldman & Richardson 1975: 286f, ”When we shall have shown, – that the pretended history of a God, born of a Virgin at the winter solstice, who resuscitates at the Easter or at the equinox of the spring, after having descended into hell; of a God, who has twelve apostles in his train, whose leader has all the attributes of Janus; of a God-conqueror of the Prince of Darkness, who restores to mankind the dominion of Light, and who redeems the evils of Nature – is merely a solar fable, like all those, which we have analysed, it will be quite as indifferent, or of as little consequence to examine, whether there ever existed a man by the name Christ, as it would be to enquire, whether some Prince was called Hercules, provided it will be conclusively demonstrated, that the being, consecrated by worship under the name Christ, is the Sun, and that marvelousness of the legend or of the same poem, has that luminary for its object, because it would seem then to be proved, that the Christians are mere worshippers of the Sun, and that their priests have the same religion as those of Peru, whom they have caused to be put to death.”
62. Paine 1810: 14, 25.

63. Paine 1810: 9, ”[…] derived, and is the remains of, the religion of the ancient Druids, who like the magi of Persia, and the priests of Heliopolis in Egypt, were Priests of the Sun. They paid worship to this great luminary, as the great visible agent of a great invisible first cause, whom they styled, Time without limits.” Jfr s. 16f. På sätt som minner om Dupuis, och som är typiska för dessa liberalrevolutionära kretsar, ifrågasätts om Johannes Döparen någonsin har existerat och hans festdag den 23 eller 24 juni tolkas i ljuset av sommarsolståndet. En antijudisk underton – som förebådar bilden av ”arier” som en ras av rationella humanister och ”semiter” som en ras av individer underdåniga gentemot en omoralisk, transcendent gudom, oförmögna att utveckla såväl konstarterna som vetenskaperna – anas också i Paines lilla bok (s. 20).

64. Se illustrationer i Barisone et al. 2007: 207, 211; Heller 2008: 176, 178; Landsberger et al. 2015: 52, 220; jfr Arvidsson 2016: 68.

65. Marx 1968: 24f.

66. Marx 1968: 25.

67. Nilsson 2007; Arvidsson 2016: 15, 56–58.

68. Ståhl 1999: 204. Gravelots lexikon från 1791 innehåller enbart en grekisk hjälte, ”Promethée”. Det är utan jämförelse den bild med minst symboler i hela Gravelots samling: bara en ankommande man som överräcker en fackla till en liggande man. Jfr allegorin ”Logique”. Ibland, för att förvirra oss historieintresserade, hör dock facklan hemma bland de symboler som tillhör det plebejiska alternativet till den majestätiska kapitolinska triaden: Jupiter, Juno och Minerva. Det betyder att den hör hemma hos den aventinska triaden: Ceres, Liber (Bacchus) och Libera (Proserpina, Libertas). Frihetsgudinnan med sin fackla hör hemma i den traditionen.

69. Andersson 2020a: 163f; Billington 1999: 159.

70. För händelsen, se Traugott 2010: 2f.

71. Hennin 1826, nr 370. Jfr Andersson 2020a: 168.

72. Gorkij 1928: 76.

73. Hos Gravelot (1791, band II, mittemot s. 21) är den personifierade Sommaren (”L’Été”) en ung Ceres med kärvar, skära och – lite märkligt – en fackla, kanske bara som symbol för sommarljuset.

74. Billington 1999: 106.

75. Andersson 2020a: 169.

76. Jag tackar professor David Leopold för att han visade mig Broderskapsdemokraternas emblem i The Democratic review 1849–50.

77. Tja, det här hade ju andra fattat, inser jag nu. Se till exempel Andersson 2020a: 168f.

78. Se Hennin 1826, nr 370, 423–425, 458, 580, 604, 613–616, 799, 810, 826–829.

79. Gravelot 1791, band II: 61. Jfr ”Intelligence”, där samma eldsflamma är ”en gnista av himlens intelligens” (”une étincelle de l’*Intelligence* céleste”, 1791, band III: 17), och ”Doctrine” (1791, band I: 89). En annan intressant källa till tidens symboler är Michel Hennin, *Histoire numismatique de la Révolution française* (1826), där hundratals medaljer och mynt från 1789–1799 är avbildade. Där återfinner vi mängder av bilder av en sittande kvinna, ibland som Minerva, med frihetsmössan på en stör och

med en gallisk tupp vid sidan, liknande den efterkommande Frankrikes stora sigill. Där finns Marianne-huvuden, spöknippen (ibland med yxa och pik), handslag med frihetsstören i bakgrunden och så frihetsstören tillsammans med avvägningsinstrument (*liberté* och *égalité*). Se exempel på s. 211 ovan. Se också ”revolutionskortleken” från 1793, jfr not 52 ovan i detta kapitel.

80. Jfr Andersson 2020a: 168f. På mynt från revolutionen tycks emellertid ouroboros vara förbunden med konstitutionen, se Hennin 1826, nr 845, 846, 884, 886.

81. Gravelot 1791, band II: 23.

82. Se Gravelot 1791, band III, mittemot s. 31, jfr intill s. 33, ”La Liberté”. Gravelot låter i etsningen ”Hymen” (”L'Himen”, 1791, band II, mittemot s. 103) den unge mannen ”Celibat” springa iväg från äktenskapets ok med en stör med en *pileus* i toppen (”au bout d'une flèche le bonnet de la liberté”). Om majstången, se Ozouf 1988: 250–258 och passim.

83. Gravelot 1791, band IV: 29. ”Arkitektur” (”Architecture”) håller i ett enkelt lod och på marken ligger en vinkelhake som, om de fördes samman, skulle ge instrumentet i fråga (1791, band I, mittemot s. 29. Jfr ”Visdom” (”Sagesse”, 1791, band IV, intill s. 69).

84. Jfr Gravelots (1791) ”La Concorde”, ”L'Indulgence” samt ”Gouvernemens”.

85. Rosen 2018: 6.

86. Jag tackar dr Bruno Leipold för att han visade mig deras i symbol i Rütten 2012.

87. Det är väl också IWW som populariserar den i rött och svart diagonalt delade anarkosyndikalistiska flaggan, eller är det först under spanska inbördeskriget den etableras? Kombinationen röda och svarta fanor var enligt vittnesbörd iögonfallande vid begravningen av kommunarden Louise Michel 1905 (Soboleva 2008: 66).

88. Billington 1999: 110f.

89. Den bästa artikel jag har stött på om sovjetisk symbolism är Soboleva 2008; se också Figes & Kolonitskii 1999. Soboleva beskriver också den rödas stjärnans tillkomst (2008: 74–77) och lutar mot en rent martialisk koppling.

90. För romanens kulturhistoriska sammanhang, se Arvidsson 2016: 216ff. Stites (1989: 85) var kanske först med att föreslå denna koppling.

91. Se Arvidsson 2016.

92. *Adelphon kruptos* C: 13, ”The U. K. [Unknown Knight, en funktionär] places the candidate and the friends at the centre: places their left hands on the Sacred Scriptures, fingers over, thumb under: directs the candidate to grasp the * of his friend, the friend that of the U. K., and the U. K. takes that of the canditate, the three forming a triangle over and around the Altar, and all pronounce the Vow.” Pluralformerna i citatet (”friends”, ”the Sacred Scriptures”) tycks felaktiga.

93. *Adelphon kruptos* D: 28; *Adelphon kruptos* E: 13.

94. *Adelphon kruptos* C: 18f, ”On retiring you also come to the centre and deliver the same sign, when it also signifies to obliterate, or keep secret everything seen, heard, said or done by yourself or others, absolutely in accordance with your vow. It is answered by the V. S. [Venerable Sage] by the S. of D. [Sign of Decoration] thus:

* * [tecknet lärs ut]. The language of the answering sign is 'labor is noble and holy'. As the * distinguishes man from all other orders of creation, and by it alone man is able to achieve wonders of art and perform labor; we always, therefore, approach a brother in this way, and by so doing, recognize the wisdom of the Great Master. After which we shake hands in the usual way."

95. *Adelphon kruptos* D: 33, "The grip is made thus: Extend the hand with the thumb parallel with the forefinger and close to it; clasp hands with the fingers, without locking the thumbs – with a side pressure of the thumbs on the outside – thumbs still extended parallel with each other. Then end by locking the thumbs and an ordinary shake of the hands. The Grip signifies 'Humanity'. As the thumb distinguishes man from all other orders of creation […]"

96. Hake 2017: 303.

97. Hake 2017: 308.

98. Ståhl 1999: 119, 135, 196, 207 och passim.

99. Kautsky 1896b: 10.

100. Ståhl 1999: 106, 145, 123, 149; Haste 1988–89, del I: 12.

101. Ståhls verk (1998; 1999) är utmärkta för att orientera sig i svensk socialistisk vexillologi.

102. Från en samling med ritualmanualer i författarens ägo, införskaffad genom Stichting Argus (https://www.stichtingargus.nl/) som samlar ritualmanualer.

103. *Rituals of the Fraternal Order of the Police* 1963: 22 (från samlingen i föregående not), "*Burial ritual* [/] (At the grave) [/] PRESIDENT: Friend and Brothers (and Sisters), death has come into our midst. It is a reminder of that which awaits us all. Let us live so that when the summons to the Evergreen Shores of Eternity comes to us, we shall await without fear. Let our daily conduct be such that we can unflinchingly face the Tribunal that must pass upon our earthly acts. The wealthy and the destitute alike return to the earth that gave them birth. Under the green mounds of earth, distinction and wealth are but hollow echoes. By the will of our Creator we are placed on common ground – EQUALITY, but the spirit then receives its LIBERTY to commune with like spirits in true FRATERNITY. We all hope to some day reach the shores of everlasting life."

104. Om radikal alternativkristendom i Förenta staterna, se McKanan 2011, speciellt s. 84; se också Cook 2019.

105. För en översikt över de nyreligiösa rörelserna, se Wessinger 2005 (fokuserad dock på efterkrigstiden); Miller 2005 (Förenta staterna); samt DeChant 2005 (om New Thought-rörelsen). Jfr Sanner 1995.

106. McKanan 2011: 84.

107. Se speciellt McKanan 2011, kap. 7.

108. Billington 1999: 137.

109. Strube 2016: 370ff. För en allmän inblick i esoterismens och ockultismens värld, se Faxneld 2020.

110. Citerat i Strube 2016: 364.

111. Strube 2016: 379.
112. Strube 2016: 361.
113. Strube 2017a: 583.
114. Strube 2016: 371ff.
115. Strube 2016: 374.
116. Strube 2017a: 590.
117. Strube 2016: 378; 2017a: 583.
118. Billington 1999: 182f.
119. Sonn 1989: 275.
120. Om spiritism, se till exempel Hammer 1999: 150–175. Spiritismen kan sägas vara en del av den romantiska naturfilosofin med dess empiriska och experimentella sökande efter icke-mekaniska krafter (”energier”, ”magnetism”, ”vitala element”, *élan vital*) i människo- och djurkroppar och i universum i stort (Hanson 1994). Det är en vetenskaplig ambition baserad på metafysisk idealism och den kunde vara både religiös och esoteriskt motiverad, men också stå på solid vetenskaplig grund då ju inte minst magnetism framträder som något radikalt annorlunda än krockande biljardklots fysik.
121. Teosofiska samfundets mål brukar sammanfattas som (citerat ur Ransom 1938: 550): ”1. To form a nucleus of the Universal Brotherhood of Humanity, without distinction of race, creed, sex, caste or colour. 2. To promote the study of Âryan and other Eastern literatures, religions, philosophies and sciences, and to demonstrate their importance to Humanity. 3. To investigate the unexplained laws of Nature and the psychic powers latent in man.” Teosofins insisterande på *ex oriente lux*, det vill säga att den moderna människan bäst illumineras av framförallt indisk andlighet, mötte med tiden motstånd. I Frankrike uppstod grupper som istället förespråkade en judekristen, ”martinistisk” teosofi (Strube 2017a: 574ff). I tysktalande områden blir det Rudolf Steiner som bryter med anglosaxarnas indomani och skapar en ”västerländsk”, kristocentrisk teosofi som han kallar antroposofi. Jfr Wagar 2005 om ”teosofiska socialister” i Kanada.
122. McKanan 2011: 91.
123. Owen 2004.
124. Bauduin 2014; Bataille et al. 2017; Hodges 1992; Mariátegui 1995.
125. Sanner 1995; jfr för samma period Arvidsson 2016.
126. Paul Honigsheim citerad i Löwy 1986: 38.
127. Om *Lebensreform*, se Green 1986; Wedemeyer-Kolwe 2004; Williams 2007.
128. Se utställningskatalogen *Monte Verità* 1980; Green 1986.
129. Williams 2007.
130. Citerat i Williams 2007: 35.
131. Cabet 2003: 7, 24.
132. Morris 1978: 141.

133. Jfr Arvidsson 2016: 216ff.

134. Gutkin 1999: 11; Strube 2018: 278.

135. Gutkin 1999: 109.

136. Schorske 1980, kap. 3. För kritik av Schorskes historik över liberalismen i Österrike, se Judson 2001.

137. Om Bergson, se till exempel Nordin 2011: 111–117; Gutkin 1999: 108.

138. Se Sonn 1989; Kosuch 2015; jfr Christoyannopoulos & Adams 2017–20.

139. Hake 2017: 248f.

140. För exempel, inte minst från brittiska Arts and Crafts-rörelsen, på alliansen mellan socialism och tillämpad konst, se Arvidsson 2016.

141. För inblickar i socialdemokratisk konstsyn och kulturpolitik i Sverige, se Branting 1911; Hirdman 1988; Haste 1988–89; Bosdotter & Isacson 2009. Se därtill Per Sundgrens avhandling 2007.

142. Rosenthal 2002: 188.

143. Om esoterism och konstmodernism och inte sällan socialism, se Cornell 1988; Faxneld 2020.

144. Punin 1920, ”In the same way as the equilibrium of the parts in a triangle makes it the best expression of the Renaissance, so the best expression of our spirit is the spiral. […] Societies divided by class fought to own the earth, the line of their movement is horizontal. The spiral is the movement of liberated humanity. […] Emancipated life rises above the earth, above grey and earthly materials. […] To translate this form into reality means to realize a dynamism of the same unsurpassed greatness as that embodied in the stasis of the pyramid. We maintain that only the full power of the multi-million strong proletarian consciousness could bring into the world the idea of this monument and its forms.”

145. Herron 1900: 2.

146. Ming 1908: 283f, ”God is now conceived as the immanent presence in all energy and life; Christ is not a dying mediator paying debts to the offended deity, but the living revelation of the divine possibilities of every man; evil is the pain of life unadapted to environment and in violation of common good; salvation is character; heaven is a state of the free and harmonious, hell the state of men and man, not punished, but suffering in consequence of the violation of the laws of life's health and harmony, here and everywhere.” Jfr Bax som citeras (Ming 1908: 84) när han påstår att bland ”utbildade klasser” existerar knappt längre skillnaden mellan Gud och världen. Det är i linje med hans allmänna religionsuppfattning (Bax 1879).

147. För inblickar i sökandet efter en ny världsbild som förenar emotionell andlighet och modern vetenskap, se Hanegraaff 1998, kap. 15 (esoterism); Washington 1995 (teosofi); Noll 1997 (jungianism); Heelas 1996 (nyandlighet).

148. Bachofen 1967. Om Haeckel och Bachofen, se Noll 1997, kap. 3 och 9; se dessutom Eucken 1907.

149. Utförligt om symbolbegreppet, se Jonsson 1983; jfr Feldman & Richardson 1975, speciellt s. 302–305; Wasserstrom 1999: 85–99.

150. Wasserstrom 1999; om Traditionella skolan, se Sedgwick 2004.

151. Se Noll 1997 för en historisk, men mycket kritisk, bild av Jung och rörelsen runt honom.

152. Om Eliade, se Wasserstrom 1999; Idel 2013.

153. Suzuki et al. 1965.

154. Campbell 1972.

155. Se Jonathan Z. Smiths exemplariska analys av sektens tankesätt (1982, kap. 7).

156. Om satanism och socialism, se Faxneld 2013; Arvidsson 2016: 50f. Besynnerlig är den legendomspunne nicaraguanska revolutionären Augusto César Sandinos uppfattning att Uppenbarelsebokens drake och siffran 666 betecknar Kristus, som är en motståndare till Jesus och grundare av katolicismen (Hodges 1992: 123f).

157. Beneš 2017: 38.

158. Wermelin 1886: 5f.

159. Mead 2010: 644.

160. Om Barruel, se Roberts 1972: 199–213.

161. Se Armando 2014.

162. Carlton 2018: 319.

163. Leo XIII 1884.

164. Leo XIII 1878 (översatt från den engelska versionen, med sneglingar på de andra officiella versionerna), ”At the very beginning of Our pontificate, as the nature of Our apostolic office demanded, we hastened to point out in an encyclical letter addressed to you, venerable brethren, the deadly plague that is creeping into the very fibres of human society and leading it on to the verge of destruction; at the same time We pointed out also the most effectual remedies by which society might be restored and might escape from the very serious dangers which threaten it. But the evils which We then deplored have so rapidly increased that We are again compelled to address you, as though we heard the voice of the prophet ringing in Our ears: ‘Cry, cease not, lift up thy voice like a trumpet.’ (Isa. 58:1.) You understand, venerable brethren, that We speak of that sect of men who, under various and almost barbarous names, are called socialists, communists, or nihilists, and who, spread over all the world, and bound together by the closest ties in a wicked confederacy, no longer seek the shelter of secret meetings, but, openly and boldly marching forth in the light of day, strive to bring to a head what they have long been planning – the overthrow of all civil society whatsoever. [/] Surely these are they who, as the sacred Scriptures testify, ‘Defile the flesh, despise dominion and blaspheme majesty.’ (Jude 8.)”

165. Arvidsson 2016: 95f.

166. Om den judebolsjevikiska konspirationsteorin, se Hanebrink 2018.

167. Jag skriver ”judiskättade” eftersom jag inte delar vare sig den judisk-ortodoxa eller nazistiska uppfattningen att judiskhet är en ärftlig egenskap. De socialister, ofta kommunister och marxister, som måhända har velat bevara vissa kulturella aspekter av judendomen, men som är ateister och som brinner för att skapa en progressiv och humanistisk kultur tvingar jag följaktligen inte på benämningen ”jude”.

”Judiskättade” är de likafullt och jag uppfattar därför termen som saklig och oavhängig individens egna ställningstaganden. Samma princip skulle jag självklart bruka om andra som medvetet bryter med sin nedärvda religion och tradition. Jfr diskussionen om kulturkristen, kulturmuslim och så vidare i Arvidsson 2022: 130f.

168. McLellan 1987: 2, ”in some sense a Christian heresy”.

169. Zaccone 1867.

170. Heckethorn 1875. Ny utgåva 1897.

171. Forskningen om hemliga sällskap tangerar dessutom sekelskiftets och det tidiga nittonhundratalets forskning om mannaförbund, *Männerbund*, se Arvidsson 2000: 222–235.

172. Mathiez 1904.

173. Mannheim 1930.

174. Av och om Bloch, se Horster & Bloch 1981.

175. Billington 1999: 83.

176. Billington 1999: 92, ”so great was the impact of freemasonry in the revolutionary era that some understanding of the Masonic milieu seems the essential starting point for any serious enquiry into the occult roots of the revolutionary tradition.” Också Andersson (2020a, 2020b) lyfter i hög grad fram frimureriets betydelse för arbetarrörelsens symbolik.

177. Billington 1999: 3f.

178. Kautsky 1896b: 10.

179. James 1999; Halstead & Prescott 2006.

180. Strube 2014; 2016, speciellt s. 360, 363; 2017a: 570. Enligt Strube (2016: 376f) beskrev franska historieböcker redan från mitten av artonhundratalet socialismen som en utlöpare av kristet kätteri, en omständighet som i sin tur fick samtida socialister att knyta sin politik till kätterska och esoteriska traditioner.

181. Det mest omskrivna fallet är den hemliga P2-logen i Italien som hade Roberto Calvi, ”Guds (det vill säga Vatikanens) bankir”, tronpretendenten Viktor Emanuel av Savojen, Silvio Berlusconi, högt uppsatta chefer inom säkerhetstjänsten och militären och personer nära den argentinska juntan som medlemmar. Under 1970-talet agerade logen på olika sätt, lagliga och olagliga, för att föra Italien mot ett mer auktoritärt högerstyre.

KAPITEL 4

1. Whitmarsh 2016: 4.
2. För en kort utläggning om den agnostiska ”kärnan av tvivel” i religiösa traditioner, som framförallt men inte enbart fokuserar på filosofers åsikter, se Goody 1998, kap. 11.
3. Whitmarsh 2016.
4. von Glasenapp 1974: 83–89.
5. McLeod u.å.
6. Meslier 2009: 37.
7. Om obelisken, se den rätt märkliga boken av Valovoi & Lapshina 1980.
8. Fientligt, men korrekt, konstaterar Novalis (1998: 184): ”Resultatet av det moderna tänkesättet kallade man filosofi och räknade dit allt som var emot det gamla, företrädesvis alltså varje invändning mot religionen.”
9. Se Maréchal 2005 för exempel på hébertisternas försvar för ateism från 1799.
10. Madsen 2014: 585, ”The founders of the world communist movements were all atheists, but so too were most modernizing intellectuals of the late nineteenth and early twentieth centuries.”
11. Charles Taylor (1991: 69) använder i sin bok om Hegel ordet entgöttern (står som ”avhelgande” i den svenska översättningen, desacralize i original). Jag vet dock inte var Hegel brukar det och inte heller om det är ett vanligt ord i hans tänkande.
12. Om sökandet efter teologiska premisser för modern sekulär historieskrivning se Svenungsson 2014.
13. Caldwell 2009: 1.
14. Om Strauss, se Schweitzer 1931, kap. 7–9; Sanner 1995: 59f, 69, 75; Harvey 2005.
15. Se till exempel Wardman 1964.
16. Den hållningen imponerade inte på alla. Ateisten Robert Blatchford konstaterar syrligt (1903: 5): ”They used to believe the legends of Adam and Eve, and the Flood. They call them allegories now.”
17. Strauss 1841. Om den svenska översättningen och debatten, se Rhode 1935: 16–20 och passim.
18. Se Arvidsson 2000: 106.
19. Se Arvidsson 2000, speciellt s. 105–110.
20. Citerat i Goldstein & Avery 1911: 106.
21. Om humanismens strävan att förklara ”det himmelska” med ”det jordiska” och teologins motsatta strävan att förklara ”det jordiska” med ”det himmelska”, se diskussionen i Arvidsson 2022: 206ff.
22. Feuerbach 2022: 35, från *Grundsatser för framtidens filosofi* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843). Feuerbach (1883: 75; jfr 1989: 33) skriver också: ”Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich selbst.” (”Religion är människans osämja med sig själv.”)

23. Feuerbach 1883: 35 (1989: 2), ”Das Wesen des Menschen im Unterschied vom Thiere ist nicht nur der Grund, sondern auch der Gegenstand der Religion.”
24. Feuerbach 1989: 13, 31.
25. Feuerbach 1989: 1–3.
26. Feuerbach 1883: 35; 1989: 2.
27. Feuerbach 1883: 36f, ”Der Mensch ist, um zu erkennen, um zu lieben, um zu wollen. […] Wahr, vollkommen, göttlich ist nur, was um sein selbst willen ist. Aber so ist die Liebe, so die Vernunft, so der Wille. Die göttliche Dreieinigkeit im Menschen über dem individuellen Menschen ist die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille. Vernunft (Einbildungskraft, Phantasie, Vorstellung, Meinung), Wille, Liebe oder Herz sind keine Kräfte, welche der Mensch hat – denn er ist nichts ohne sie, er ist, was er ist, nur durch sie – sie sind, als die sein Wesen, welches er weder hat, noch macht, begründenden Elemente, die ihn beseelenden, bestimmenden, beherrschenden Mächte – göttliche, absolute Mächte, denen er keinen Widerstand entgegensetzen kann.” Tyska originalet använder, som synes, liksom engelska översättningen (1989: 3), maskulint pronomen för människan.
28. Feuerbach 1883: 227f; 1989: 156.
29. Feuerbach 1883: 231f (1989: 159), ”Der Andere ist an und für sich der Mittler zwischen mir und der heiligen Idee der Gattung. ‚Der Mensch ist dem Menschen Gott.‘”
30. Caldwell 2009: 21.
31. Feuerbach 1883: 340 (1989: 247), ”Das geheime Wesen der Religion ist die Einheit des göttlichen Wesens mit dem menschlichen – die Form der Religion aber oder das offenbare, bewusste Wesen derselben der Unterschied. Gott ist das menschliche Wesen, er wird aber gewusst als ein andres Wesen. Die Liebe ist es nun, welche das verborgne Wesen der Religion offenbart, der Glaube aber, der die bewusste Form ausmacht.”
32. Feuerbach ”avsåg att upptäcka mänsklighetens gudomlighet”, skriver Caldwell (2009: 21).
33. Feuerbach 1994: 380–383; jfr Caldwell 2009: 135.
34. Citerat i Caldwell 2009: 18.
35. Feuerbach 1959: 219, ”Die Philosophie tritt an die Stelle der Religion, aber damit tritt eben auch eine toto genere unterschiedene Philosophie an die Stelle der früheren. Denn *religiös* müssen wir wieder werden – die Politik muß unsere Religion warden – aber das kann sie nur, wenn wir ein Höchstes in unserer Anschauung haben, welches uns die Politik zur Religion Macht. Man kann aus Instinkt die Politik sich zu Religion machen; aber es handelt sich um einen letzten ausgesprochenen Grund, um ein officielles Prinzip. Dieses Prinzip ist kein anderes – negative ausgedrückt – als der *Atheismus*, d.i. das Aufgeben eines vom Menschen verschiedenen Gottes.”
36. Caldwell 2009: 27.
37. Feuerbach 1874: 407, ”Die Perioden der Menschheit unterscheiden sich nur durch religiöse Veränderungen. Nur da geht eine geschichtliche Bewegung auf den Grund ein, wo sie auf das Herz des Menchen eingeht. Das Herz ist nicht eine Form der Religion, so dass sie auch im Herzen sein sollte; es ist das wesen der Religion.”

38. Caldwell 2009: 5, 21f; Sanner 1995: 59f, 75, 55.

39. Caldwell 2009: 3.

40. Se Caldwell 2009: 34.

41. Se Caldwell 2009: 16, 127, jfr 27, 35.

42. För exempel, se Ming 1908: 240 samt stycken i det kommande kapitel sju om bolsjevikisk socialistreligion.

43. Marx 1978: 133.

44. Engels 1942: 21. Jfr Hunt 2013: 50ff om Engels väg bort från tron.

45. Gamby 1978: 220.

46. För ett exempel på hur socialister kunde plocka upp religionshistorisk forskning för att kritisera religion i allmänhet eller dominerande kristendom i synnerhet, se Bebel 2020.

47. Om paradigmskiftet inom religionshistoria och närliggande ämnen under andra hälften av artonhundratalet, se Arvidsson 2000: 140–146.

48. Bebel 2020: 14, ”Was ist den das Christenthum? Antwort: Wie jede Religion Menschenwerk.”

49. Dietzgen 1906a: 29, ”Auch werte Parteigenossen ertappe ich manchmal dabei. Da heißt es: Christus war der erste Sozialist. Sozialismus und Christentum sind so verschieden wie Tag und Nacht. Wohl haben beide Übereinstimmendes. Aber was stimmt nicht überein?” I engelsk översättning blir det (1906b: 122): ”Even among our comrades there are some who are thus caught. They say: Christ was the first socialist. Yet, Socialism and Christianity differ from each other as the day does from the night. To be sure, there are points of resemblance between them. But show me the thing to which no analogy could be found!”

50. Socialist party of Great Britain 1911: 36, ”The most absurd claim of all, however, is that Christ was a socialist.”

51. Socialist party of Great Britain 1911: 31, ”A *Christian* socialist is, in fact, an anti-socialist.” Jfr s. 46.

52. Citerat i Hunt 2013: 86.

53. I kapitel 4 i sin innehållsrika bok tar Ming (1908) upp socialister som enligt honom är ”fientliga gentemot religion”. Han går igenom passager som han har stött på i texter av Dietzgen, Bax, Bebel, Blatchford och svagare lysande stjärnor där de beskriver sig som ateister och uppmanar andra att följa den upplysta stigen. Meretos *The socialist conspiracy against religion* (1919) är en antisocialistisk pamflett som innehåller liknande material som Ming. Mereto skrev också en tidig *red-scare*-bok, *The red conspiracy*, från 1920.

54. Blatchford 1903: 125, ”In fact, the whole of this old Christian doctrine is a mass of error. There was no creation. There was no Fall. There was no Atonement. There was no Adam, and no Eve, and no Eden, and no Devil, and no Hell.”

55. Om synen på Kristus, se exempel i Ming 1908, kap. 5, sektion 5.

56. Ridley (u.å.), ”Religion in its present form becomes ever more obviously a parasite on the exploiting civilisation and society of which it is the ideological expression. As

the machine-age develops it becomes more and more an absurdity, and its specific dogmas approximate ever more closely to self-evident mumbo-jumbo. More and more, as his historic role becomes ever more retrogressive, the priest becomes a mere witch-doctor battening on ignorance and fear, and droning his meaningless incantations with an ever more wearisome monotony."

57. Lehén 1972: 25f.

58. Ming 1908: 207–212.

59. Bax 1891: 6, 49, 172.

60. Så religion är en undermålig föregångare till naturvetenskap. För en del marxister gäller också att religion är en undermålig föregångare till samhällsvetenskap. Trotskij skriver (1986: 313): "Religion translates the chaos of nature and the chaos of social relations into the language of fantastic images." Jfr Timpanaro 1980: 51f.

61. Jaurès och Pernerstorfer citerade i Ming 1908: 244.

62. Citerat i Ming 1908: 296, "Tramp of Galilee".

63. Citerade i Ming 1908: 247ff.

64. Herron citerad i Ming 1908: 272.

65. Vandervelde citerad i Goldstein & Avery 1911: 135.

66. Bebel 2020, speciellt s. 20f.

67. Se förordet till Blatchford 1903; Ming 1908: 334.

68. Blatchford 1903: 29, "All religions are made of the fables and the imaginations of tribes long since extinct. Religion is an evolution, not a revelation. It has been invented, altered, and built up, and pulled down and reconstructed, time after time. It is a conglomeration and an adaption, as language is. And the Christian religion is no more an original religion than English is an original tongue."

69. Socialist Party of Great Britain 1911: 9.

70. Socialist Party of Great Britain 1911: 14.

71. Socialist Party of Great Britain 1911: 23.

72. Socialist Party of Great Britain 1911: 25.

73. Citerad i Ming 1908: 262.

74. Se Ming 1908: 236, 253ff.

75. Citerat i Bergman 1990: 227.

76. Socialist party of Great Britain 1911: 27, 48, "It is, therefore, a profound truth that Socialism is the natural enemy of religion. Through Socialism alone will the relations between men in society, and their relations to Nature, become reasonable, orderly, and completely intelligible, leaving no nook or cranny for superstition. The entry of Socialism is, consequently, the exodus of religion. [– – –] Our question is therefore answered. Socialism, both as a philosophy and as a form of society, is the antithesis of religion."

77. Ferri i Ming 1908: 216.

78. Marx 2018: 68f.

79. Bebel 1883: 179f, ”Der Religion ist die transzendente Wiederspieglung des jeweiligen Gesellschaftszustandes. In dem Maasses, wie die menschliche Entwicklung fortschreitet, die Gesellschaft sich transformirt, transformirt sich auch die Religion. Die herrschenden Klassen suchen dieselbe als Mittel ihrer Herrschaft zu konserviren. […] Die herrschende Klasse, die sich in ihrer Existenz bedroht sieht, klammert sich an die Religion als die Stütze aller Autorität, wie das jede herrschende Klasse bisher so gehalten hat. Die Bourgeoisie glaubt selbst nichts, sie selbst hat durch ihre ganze Entwickelung, durch die aus ihrem Schoosse hervorgegangene Wissenschaft den Glauben an die Religion und alle Autorität zerstört. Ihr Glaube ist also nur Scheinglaube und die Kirche nimmt die Hülfe der falschen Freundin an, weil sie selbst der Hülfe bedarf. ‚Die Religion ist für das Volk nöthig.'”

80. Lafargue 1907: 156, ”The victory of the proletariat will deliver humanity from the nightmare of religion. The belief in superior beings to explain the natural world and the social inequality, and to prolong the dominion of the ruling class, and the belief in the posthumous existence of the soul to recompense the inequality of fate will have no more justification once man, who has already grasped the general causes of the phenomena of nature, shall live in a communist society from whence shall have disappeared the inequality and the injustice of capitalistic society.”

81. Som en socialist skriver år 1903. Citerat i Ming 1908: 206, ”All the religions the world has ever seen have been imposed for the purpose of preventing the operation of the collective will. They have been mere philosophies of submission, aiming at the subjection of people.” Religion som överklassens illusionstrick är väl också det Walter Benjamin avser med (1990: 328): ”Så länge det fortfarande finns en tiggare, så länge existerar ännu myten.”

82. Citerad i Ming 1908: 203, ”Man lost in religion his own nature, divested himself of his manhood.”

83. För kritik av religion och kristendom inom de marxistiska partierna, såväl de socialdemokratiska som de kommunistiska, se genomgången i McLellan 1987, framförallt kapitel 3 och 4.

84. Ming 1908: 198.

85. Citerad i Ming 1908: 195.

86. Citerad i Ming 1908: 264.

87. Citerat i Ming 1908: 196, ”Socialism has no meaning unless it is atheistic, unless it declares that we do not need so-called divine help, because we are able to help ourselves. Only the man who ceases to believe begins to feel that he can act. The laborer who relies on God, who in the piety of his heart assumes that all that God does is well done – how can that same laborer develop revolutionary forces for the overthrow of authority and social order, both of which, according to his faith, are instituted by God?”

88. Om Godwin, se till exempel Philp 2021.

89. Proudhon 1867: 360, ”Car Dieu, c'est sottise et lâcheté; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge; Dieu, c'est tyrannie et misère; Dieu, c'est le mal. Tant que l'humanité s'inclinera devant un autel, l'humanité, esclave des rois et des prêtres, sera réprouvée;

tant qu'un homme, au nom de Dieu, recevra le serment d'un autre homme, la société sera fondée sur le parjure, la paix et l'amour seront bannis d'entre les mortels."

90. Bakunin 1973: 215.

91. Bakunin 1977: 46. Kursivering borttagen.

92. Bakunin 1977: 42. Översättningen reviderad efter Bakunin 1907: 64, "L'existence de Dieu implique l'abdication de la raison et de la justice humaines, elle est la négation de l'humanaine liberté et aboutit nécessairement à un esclavage non seulement théorique mais pratique. […] Dieu est, donc l'homme est esclave. L'homme est intelligent, juste, libre – donc Dieu n'existe pas." Kursivering borttagen från det svenska citatet.

93. Bakunin 1973: 215, 217.

94. Bakunin 1977: 41; 1907: 63, "Dieu étant le maître, l'homme est esclave."

95. I en hyllningsvers som en anhängare skrev till Théot (se kapitel två s. 111) heter det (ur Garrett 1974: 228): "Ni culte, ni prêre, ni roi [/] Car nouvelle Eve, c'est toi." Förmodligen är likheten med Bakunins fras en slump, men kan också antyda att den anarkistiska antireligiösa attityden hade föregångare i antiklerikal folklig, mer eller mindre "underjordisk", religiositet.

96. Rocker 1949–50.

97. Lincoln 1992, kap. 7.

98. Rosenthal 2002: 30.

99. Bucharin & Preobrazjenskij 1925: 123.

100. Bucharin & Preobrazjenskij 1925: 124.

101. Bucharin & Preobrazjenskij 1925: 126.

102. Om De militant gudlösas förbund, se Froese 2008; Stites 1989: 105ff; Peris 1998; Rosenthal 2002: 175; Smolkin 2018. Enligt Bochenski (1975: 7f) kännetecknas all marxism-leninism, alltså inte bara De militant gudlösas förbund, av uppfattningen att religion är misslyckad naturvetenskap; att den vilar på en felaktiga (idealistisk) metafysik samt predikar dålig moral.

103. Se Smith 2016: 6.

104. Om arbetarnas förtjusning i populärlitteratur, se referenser i Hilborn 2014: 53. Jfr Bonnells studie (2002) om i vilken utsträckning arbetare läste Marx årtiondena runt sekelskiftet 1800/1900.

105. Smith 2016: 7f. Om det statliga förtrycket av religion i Sovjetunionen, se Madsen 2014.

106. Madsen 2014: 587. Ordningen omkastad.

107. Smith 2016: 3f; 2017: 315.

108. Smith 2016: 10, 21.

109. Bochenski 1975: 11.

110. Smith 2017: 315.

111. Se studierna utförda av World Values Survey, https://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp.

112. Smith 2017: 322ff.
113. Smith 2017: 326f.
114. Hetmanczyk 2019: 234.
115. Citerad i Billington 1999: 212. Idag skulle det ha hetat: ”Kognitionsvetenskap är en del av evolutionsbiologin.”
116. Billington 1999: 215.
117. Om Saint-Simon, se Manuel & Manuel 1979, kap. 25 och 26.
118. Billington 1999: 210ff.
119. Saint-Simon 1998: 195.
120. Strube 2016: 354. Det är intressant att se hur företrädare för en förment folklig rörelse som arbetarrörelsen tacklar föreställningen om att folk bör upplysas och ledas. Paradoxalt blir det när Kim Il Sung (1975: 53) skriver: ”Som Lenin sade, kan socialismen inte byggas genom direktiv uppifrån, utan endast genom miljonernas entusiasm och skapande arbete. Därför måste vi intensifiera arbetet bland massorna och söka bibringa folket ett socialistiskt medvetande.”
121. Saint-Simon 1834: 11–34.
122. Saint-Simon 1825: 61f; 1834: 32f.
123. Saint-Simon 1952: 86f.
124. Saint-Simon 1825: 11f, 57, 71 (1834: 6, 30, 38), ”Dans le nouveau christianisme, toute la morale sera déduite directement de ce principe: les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres.”
125. Hunt 2013: 81.
126. Manuel & Manuel 1979: 612.
127. Strube 2016: 365.
128. Manuel & Manuel 1979: 617. Saint-Simons *Nouveau christianisme* slutar faktiskt med orden (1825: 91): ”Princes, Écoutez la voix de Dieu, qui vous parle par ma bouche.” Att det religiösa elementet inte bara var en tunn romantisk slöja eller ett substitut för ännu existerande sekulära alternativ, styrks av det faktum att den traditionalistiska katoliken Joseph de Maistre var en av Saint-Simons favorittänkare (Strube 2016: 367).
129. Manuel & Manuel 1979: 612f.
130. Citerad i Strube 2016: 366.
131. Manuel & Manuel 1979: 611.
132. Strube 2016: 366.
133. Manuel & Manuel 1979: 618, 628.
134. Cabet 2003: 92.
135. För Storbritannien, se Mead 2010: 645f; om Herzen i Ryssland, se Manuel & Manuel 1979: 586; om saintsimonismen och den tidigaste socialismen i Sverige, se Gamby 1978; Björkman 2020.
136. Om naturmytologiska skolan, se till exempel Arvidsson 2000, kap. 2.

137. Horkheimer & Adorno 1981: 12.

138. Reardon 1985: 209. Det var något demokratiskt, kanske till och med ”kommunistiskt”, över naturvetenskaperna, där hög och låg var av samma skrot och korn, skriver Caldwell (2009: 123).

139. Reardon 1985: 207.

140. Reardon 1985: 207, 235.

141. Reardon 1985: 222, 230f.

142. Om heroteorins historia, vilken överlappar teorin om förfäder, se antologin av Segal 2000.

143. För spridningen av Comtes ”mänsklighetsreligion” i England, se Wright 1986; jfr Lichtheim 1972: 175; Wernick 2001. I Frankrike talade samtidigt Ernest Renan om vetenskapen som en ny religion (Baumer 1970: 133).

144. För en tidig historik över Fabian Society, se Pease 1963. Lichtheim (1972: 174) beskriver ursprunget till sällskapet som en ”positivistisk sekt” vilket riskerar att tona ned det politiska innehållet, även om många fabianer verkligen hade ett starkt intresse för mänsklighetsreligionen (Wright 1986: 269).

145. Om Durkheims syn på religion och dess samband med nationalism och sökandet efter en ny samkultur, se Strenski 1997; Arvidsson 2022: 19f med hänvisningar.

146. Strenski 1997: 32f, 49ff, 61, 63, 80 och passim.

147. Richman 2002: 56.

148. Richman 2002: 24f och passim.

149. Gouldner 1962: 13.

150. Durkheim 1893: 471.

151. Se Gouldner 1962: 25. Jfr Strenski 1997: 61f. Det normativa och konstruktiva draget i *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* syns framförallt i bokens sammanfattande kapitel, Durkheim 2008: 310–343. Chidester (2014: 189) skriver att Mauss drog liknande slutsatser om religionens nödvändighet för progressiv politik: ”Out of the South African War, Mauss drew a larger lesson for the international socialist movement: ‘For socialism,’ he wrote, ‘human solidarity is a sort of vague formula; it is not yet a traditional and active faith on the part of the universal proletariat.’”

152. Fustel de Coulanges betydelse för uppfattningen att religion är en samhällsideologi borde granskas mer. Inflytandet på hans landsman Durkheim torde vara tämligen uppenbart, men även en engelsman som socialisten Ernest Belfort Bax bygger mycket av sin *The religion of socialism* från 1886 (Bax 1891) på Fustel de Coulanges undersökning av kultens och härdens betydelse för samhället. En variant som Engels tycks företräda (1955: 438f) är att se religionens objekt i ljuset av en evolution så att den först handlade om naturens krafter och sedan, allteftersom naturens lagar blir kända för människan, om samhället.

153. Gouldner 1962: 11. Jfr Hughes 1979: 73.

154. Strenski 1997: 56f.

155. Som Strenski (1997) har visat spelade också synen på antijudiska och antisemitiska motiv en roll i Reinachs och Durkheims skilda synsätt på bästa vägen framåt. Jfr Arvidsson 2000: 183ff.

156. Det är signifikant att den franske socialdemokratiske ledaren Léon Blum framhåller att religionens kärnfunktion är att ”skapa sammanhang och gemenskap” (citerad i Svenning 2021: 16). Om de religiösa associationerna bakom olika forskningsstrategier, se Strenski 1997: 17 och passim.

157. Durkheim 2008: 157–164 och passim. Jfr Richman 2002: 60.

158. Hughes 1979: 74, 76.

159. Gouldner 1962: 18ff.

160. Om Althussers (icke negativa) ideologibegrepp, se Eagleton 1991: 18ff, 148 och passim. Redan bolsjeviken Aleksandr Bogdanov hade satt plustecken för ”ideologi” där Marx och Engels hade minustecken (Rosenthal 2002: 69).

161. Om Marx liv och tänkande, se Liedman 2015; om Engels liv och tänkande, se Hunt 2013. Min förståelse av Marx och Engels baserar sig i hög grad på David Leopolds arbeten, se Leopold 2007; 2016a; 2018; 2022; Wolff & Leopold 2021.

162. Om ideologibegreppet och dess historia, se Elliot 1997; Eagleton 1991.

163. Hunt 2013: 96f, 99.

164. Se Strube 2016: 371.

165. För Saint-Simon betyder Gud, förklarar hans engelska översättare, ”all that is” och ger det en panteistisk tolkning (Saint-Simon 1834: 49).

166. Citerat i Gamby 1978: 185f, jfr 193.

167. Om artonhundratalets ideologiska materialister, se Lange 1913, band II: 60–109; Caldwell 2009: 122f, 58.

168. Enlig Mead (2010: 652) är det termen ”monism” som bäst sammanfattar *det sena* artonhundratalets sökande efter en post-religiös livsåskådning. Termen betecknade försök att finna en filosofisk grund där naturvetenskapliga rön förenades med en idealism som innebar en tro på möjligheten att uppnå ideal och att livet kunde vara meningsfullt. För denna hållningen hos en inflytelserik socialist (Ferri), se exempel i Ming 1908: 121.

169. Som stöd för historiematerialismen kunde emellertid (meta)fysiken inkallas. Det gjorde redan Bakunin (1973: 223): ”Såsom oorganisk materia (och fysiken och kemin som studerar den) ligger till grund för högre organisk materia (och biologin och kognitionsforskningen som studerar den), ligger ekonomiska fenomen till grund för kulturella och ideologiska fenomen.”

170. Engels sammanfattning från 1883 (Engels 1998: 49) lyder: ”Den genomgående grundtanken i manifestet: att den ekonomiska produktionen och den därav med nödvändighet följande samhälleliga organisationen under en historisk epok bildar grundlaget för denna epoks politiska och intellektuella historia; att i överensstämmelse därmed hela historien (allt sedan den uråldriga gemensamma besittningen av jorden upplöstes) varit en historia om klasstrider, strider mellan utplundrade och utplundrande, behärskade och behärskande klasser under olika stadier av den samhälleliga utvecklingen; men att denna kamp nu kommit i ett stadium, att den utplundrade och förtryckta klassen (proletariatet) icke längre kan befria sig från den utplundrande och förtryckande klassen utan att hela samhället för alltid befrias från utplundring, förtryck och klasstrider – denna tanke tillhör endast och uteslutande Marx.”

171. *Locus classicus* för Marx historiematerialism är ”1859 års förord” till *Till kritiken av den politiska ekonomin* (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859; på svenska 1943). I ett brev från 1890 skriver Engels (Marx & Engels 2008: 274, 276) kärnfullt: ”According to the materialist conception of history, the *ultimately* determining element in history is the production and reproduction of real life. Other than this neither Marx nor I have ever asserted. Hence if somebody twists this into saying that the economic element is the *only* determining one, he transforms that proposition into a meaningless, abstract, senseless phrase.”

172. Engels 1942: 12 (”Varje stadium är nödvändigt, …”). Vad gäller Mao tänker man i första hand på visionen om ”stora språnget” (1958–62) från agrar ekonomi till kommunism. I sin omfattande (men långt ifrån oproblematiska) bok om maoism, beskriver Lovell (2019: 9) ”voluntarism” som en av de saker som utmärker maoismen från annan socialism.

173. Se Engels 1962.

174. Leopold 2022. Dock skriver Engels i *Tyska bondekriget* (1923), uppskattande om utopisterna. Apropå att de tyska arbetarna är Europas ledande arbetare på grund av sin vetenskapliga socialism, påminner han om att de ”står på Saint-Simons, Fouriers och Owens skuldror, tre män som med allt sitt fantasteri och all sin utopism hör till alla tiders mest betydande andar och genialt anticipierade tallösa saker, vars riktighet vi nu vetenskapligt påvisar” (s. 41f).

175. Marx 2018. Det finns gott om introduktioner till *Kapitalet*. För en kortfattad, klassisk text, se Mandel 1980; för en dito, ny Lindberg 2013; för en kortfattad, klassisk, men egensinnig, se Althusser & Balibar 1970. Mer omfattande, ny Heinrich 2013; också Cleaver 2007 samt artiklar i den användbara Saad-Filho 2003.

176. Hunt 2013: 311.

177. Det finns en etablerad uppfattning som hävdar att kunskaperna om Marx och Engels idéer bland såväl partifunktionärer som vanliga medlemmar var mycket ytliga under perioden 1871–1914. Bonnell (2021, kap. 6) argumenterar övertygande för att det är en felaktig uppfattning baserad på en ”akademisk purism” (s. 150) vad gäller reception och kunskapsinhämtning.

178. Om Andra internationalens marxism, se kortfattat Lichtheim 1972, kap. 8; Nordin 2007: 20ff. Utförligt: Tingsten 1941; Kołakowski 2005, del (”bok”) 2.

179. Här och var på internet samt publicerad senast i Eagleton 1998.

180. Se flera exempel på materialistiska socialister från förra sekelskiftets Förenta staterna i Ming 1908: 116–126, 173–188. Ming beskriver också (s. 126ff) vad han uppfattar som moderata materialister, till vilka han räknar Ernest Belfort Bax, Émile Vandervelde samt Ludwig Woltmann.

181. Blatchford 1903: 195 (jfr s. 30, 97), ”Rightly or wrongly, I am a Democrat. Rightly or wrongly, I am for the rights of the masses as against the privileges of the classes. Rightly or wrongly, I am opposed to the Godship, Kingship, Lordship, Priestship. Rightly or wrongly, I am opposed to Imperialism, Militarism, and conquest. Rightly or wrongly, I am for universal brotherhood and universal freedom. Rightly or wrongly, I am for union against disunion, for collective ownership against private ownership. Rightly or wrongly, I am for reason against dogma, for evolution against

revelation; for humanity always; for earth, not Heaven; for the holiest Trinity of all the Trinity of man, woman, and child. The greatest curse of humanity is ignorance. The only remedy is knowledge. Religion, beings based on fixed authority, is naturally opposed to knowledge."

182. Socialist party of Great Britain 1911: 28, "In the first place, all religious teaching is directly opposed to the scientific materialism, or monism, which is an integral part of Socialist philosophy."

183. Om bilden av framtiden, se Frängsmyr 1980; Claeys 2011.

184. Om kopplingarna mellan historicism, nationalism och konservatism, se Nordin 1989: 35–106.

185. För en enkel framställning om "utvecklingsidéerna" och darwinismen, se Eriksson 1986: 91–127.

186. Hughes 1979: 38.

187. Gouldner 1962: 12.

188. Kant 1992: 27.

189. Se Ward 1900: 8.

190. Ferri 1900. Jfr 1903a: 43 och passim.

191. Citerad i Ming 1908: 120, "Every socialist writer of note is a convinced Darwinian and Spencerian, besides being a convinced Marxian."

192. Collier 1988: 29.

193. Liebknecht använde ordet på partikongressen i Berlin 1892 (Ferri 1903a: 100). Branting använder kanske ordet redan samma år, i alla fall förekommer det i andra upplagan av hans bok *Socialismen* (1906: 28). Ordet anspelar väl på Engels *Gemütskommunisten* (1962: 220).

194. Jfr Hake 2017: 70ff.

195. Engels 1962: 212, "Kommunismus bei Franzosen und Deutschen, Chartismus bei den Engländern erschien nun nicht mehr als etwas Zufälliges, das ebensogut auch hätte nicht dasein können. Diese Bewegungen stellten sich nun dar als eine Bewegung der modernen unterdrückten Klasse, des Proletariats, als mehr oder minder entwickelte Formen ihres geschichtlich notwendigen Kampfs gegen die herrschende Klasse, die Bourgeoisie; als Formen des Klassenkampfs, aber unterschieden von allen früheren Klassenkämpfen durch dies eine: daß die heutige unterdrückte Klasse, das Proletariat, seine Emanzipation nicht durchführen kann, ohne gleichzeitig die ganze Gesellschaft von der Scheidung in Klassen und damit von den Klassenkämpfen zu emanzipieren. Und Kommunismus hieß nun nicht mehr: Ausheckung, vermittelst der Phantasie, eines möglichst vollkommenen Gesellschaftsideals, sondern: Einsicht in die Natur, die Bedingungen und die daraus sich ergebenden allgemeinen Ziele des vom Proletariat geführten Kampfs."

196. Citerad i Ladoff 1901: 38, "The unconquerable force of Social Democracy, the secret of its life energy, consists in the fact that Socialism, like the hero Anthaeus, constantly touches the earth, i. e., the real things and actual life. Socialism draws its unconquerable powers from the material and spiritual needs of actual life. The forceful teachings of Marx, that replaced the hazy, platonic and subjective idealism of

other political parties and Utopian Socialism […] gives us a direction and aim, and makes it possible for us to remain on the soil of reality."

197. Engels 1972: 51.
198. Bax 1891: iv, "a plain deduction from the facts of history".
199. Mao 1968: 26f.
200. Lukács 1968: 297.
201. de Man 1931: 13.
202. För en överblick av utvecklingen från Marx och Engels till sovjetisk och maoistisk marxism, se Fetscher 1971.
203. Lenin 1963: 402, "Social-Democracy bases it whole world-outlook on scientific socialism, i.e., Marxism."
204. En klassisk introduktion till diamat är Józef Maria Bocheński*s Sovjets marxistiska filosofi. Den dialektiska materialismen* (1964), först publicerad på tyska 1950 (*Der sowjetrussische Dialektische Materialismus*).
205. Engels 1975b: 38.
206. Engels 1975b: 7.
207. Engels 1975b: 142, 151. För Engels är filosofin "i ordets gamla betydelse" (1942: 16f) avslutad i och med Hegel. Avslutad betyder att den naiva tron på att man kan finna ett system där alla motsägelser får sin plats och upphävs, nu är försvunnen.
208. Engels 1975b: 51.
209. Engels 1975b: 34f, 141.
210. Engels 1975b: 195.
211. Engels 1975b: 153.
212. Engels 1975b: 164.
213. Beskrivningen är framförallt giltig för de sammanlänkade samkhya- och yoga-skolorna, se von Glasenapp 1974: 123–141. Jfr Engels citat från Hegel (1975b: 189) där materia förknippas med "mytens Kaos".
214. Engels 1975b: 41.
215. Engels 1975b: 19, 28. Se Engels kommentar (1975b: 249) om att livet måste ses i förhållande till "döden, vars frö det från första början bär inom sig". Jfr de Man som skriver (1928, band II: 238): "I min sociala världsbild finns inga tillstånd, bara rörelser."
216. Engels 1942: 13. Det är väl denna existentiella nivå som den katolske tänkaren Józef Maria Bocheński avser när han i *Sovjets marxistiska filosofi* (1950) skriver: "I denna lära [det vill säga dialektiken] finner Lenin ett nytt absolut – det oändliga, eviga materien i en rörelse, som framgår ur dess egen natur; det är hans Gud. Dialektiken kallas alltså med full rätt 'materialismens själ'; den är i själva verket dess religion" (Bocheński 1964: 107).
217. Engels 1975b: 53.
218. Engels 1975b: 53.

219. Stalin 1968: 2–6. Medan det hos Stalin är *förändring* som är dialektikens speciella fokus är det hos hans samtida partikamrat Bucharin att se allting ”i deras olösliga sammanhang” (Bucharin 1980: 108).

220. Stalin 1968: 8.

221. Se Nordin 2007: 40ff.

222. Kautsky-citatet är hämtat ur Bloch 1981: 114.

223. Emile Burns hävdar i den mycket lästa *Marxismen. En introduktion* (*Introducion to Marxism*, 1961; på svenska 1970) att problemet kan lösas med följande vändning (Burns 1970: 8): ”När vi känner till dessa lagar [som styr samhällshistorien] kan vi – precis som vi kan utnyttja varje vetenskaplig lag – inte bara förutse vad som sannolikt kommer att inträffa, utan också handla så att det verkligen sker.”

224. Ming 1908: 156–166.

225. Jfr diskussionen i Rosenthal 2002: 72, 87, 89f.

226. Untermann 1905: 6f, ”I speak as a proletarian and a socialist. I make no pretense to be a scientist without class affiliation. There has never been any science which was not made possible, and which was not influenced, by the economic and class environment of the various scientists. I am, indeed, aware of the fact that there are certain general facts in all sciences which apply to all mankind regardless of classes. But I am also aware of the other fact, that the concrete application of any general scientific truth to different historical conditions and men varies considerably, because abstract truths have a general applicability only under abstract conditions, but are more or less modified in the contact with concrete environments. […] I realize that a science, however true may be its theoretical conclusions, does not exist for that part of mankind who cannot apply its abstract truths in their practical life. The proletariat has no science unless science steps into its ranks or develops out of its very life, for the purpose of combining scientific theory with proletarian practice. In this sense, then, I declare that my science is a proletarian science.”

227. Se redogörelsen i White 2019: 315f. Det är alltså tal om ett ifrågasättande av vetenskapernas och matematikens objektivitet som minner om försöken att skapa ”arisk fysik” och ”germansk matematik” (Kater 1974: 37–57) och om att ”islamisera vetenskapen” (Stenberg 1996), för att inte tala om alla så kallade identitetspolitiska idéer inom universitet under tjugohundratalet. Mot detta: ”[D]et finns ingen proletär fysik” (de Man 1928, band II: 10).

228. Lukács 1968: 63–65 och passim.

229. För Bogdanovs materiabegrepp, se Bogdanov 2016: 43f.

230. Om Gastev och Centrala arbetsinstitutet, se Johansson 1983.

231. Rosenthal 2002: 192.

232. Gutkin 1999: 138.

233. För Dietzgen och psykologi eller medvetandets filosofi, se Burns 2002.

234. Om Feuerbachs formulering, och missförstånd runt det, se Cherno 1963. Jfr Engels utläggning i *Ludwig Feuerbach och den klassiska tyska filosofins slut* där han polemiserar med Feuerbach och samtidigt gör gällande ”att vårt medvetande och tänkande,

hur översinnligt det än må synas, är produkten av ett materiellt, kroppsligt organ, hjärnan. Materien är inte en produkt av anden, utan anden själv är blott materiens högsta produkt" (Engels 1942: 29f).

235. Se Burns 2002: 206.

236. Burns 2002: 210, 214.

237. Marx 2003b: 117, översättningen lätt reviderad utifrån Marx 1962: 5, "Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit*, *Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus vom dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt."

238. Hake 2017: 229.

239. de Man 1928, band I: 104.

240. de Man 1931: 39.

241. de Man 1931: 43f.

242. För en god introduktion till analytisk marxism, se Leopold under utgivning.

243. de Man 1931: 16f.

244. För en diskussion om "engelsianismen", se Timpanaro 1980, kap. 3.

245. Bogdanovs skrifter upplever för tillfället lite av en renässans. Brill, och sedan Haymarket, har gett ut två verk (2016; 2020). Se också biografin om Bogdanov av White (2019). Sevärd är också filmen av Raffaele Brunetti och Piergiorgio Curzi, *The other revolution. Gorky and Lenin on Capri*, 2010.

246. För västmarxistisk dialektik, se resonemang i Lukács 1968: 42, 48, 57, 71, 280 och passim; Kosík 1979: 62; Jameson 1994: 143f; också Adorno 1986: 85. Jean-Paul Sartres *Critique de la raison dialectique* (1960) hör också hit, men den är för mig helt okänd terräng.

247. Kosík 1979: 62.

248. Proudhon 1875: 199, "apôtres d'une nouvelle religion". Jag stötte först på citatet genom en referens i Claeys 2018. Se också Gröndahl 1988: 27.

249. Proudhon 1875: 199, "la religion de la logique, la religion de la raison".

250. Bakunin 1973: 233, 235f, jfr 237ff.

251. Bakunin 1973: 266, "It will be the reign of the *scientific mind*, the most aristocratic, despotic, arrogant and contemptuous of all regimes. There will be a new class, a new hierarchy of real or bogus learning, and the world will be divided into a dominant, science-based minority and a vast, ignorant majority. And then let the ignorant masses beware!" Han (s. 236) skriver vidare: "To claim that even the most intelligent and best-intentioned group of individuals will be capable of becoming the mind, soul and guiding and unifying will of the revolutionary moment and economic organization of the proletariat of every land is such an outrage against common sense and historical experience that one can only wonder how a man as clever as Herr Marx could have conceived it."

252. Voegelin 2001: 139.
253. Voegelin 2001: 60, jfr 96ff.
254. Voegelin 2001: 93.
255. Voegelin 2001: 94.
256. Voegelin 2001: 95.
257. Voegelin 2001: 121ff.
258. Voegelin 2001: 106.
259. Voegelin 2001: 99, 149.
260. Voegelin 2001: 25.
261. Voegelin 2001: 88.
262. Voegelin 2000: 24f.
263. Murry i Murry et al. 1935: 4, ”Of this new world – of the machine-production – Marx was the consciousness. He was totally aware of it. Other people were aware of in part, but he wholly.”
264. Hobsbawm 1959: 126, ”Socialism […] is the last and most extreme descendant of 18th-century illuminism and rationalism.”
265. För exempel på marxistisk sekundärskam, se till exempel Lichtheims bild av saint-simonismen (1972: 50f); om Hobsbawms oförståelse för religiösa inslag i socialismen, se Arvidsson 2016: 121–126; andra exempel i Jansson 2018: 32f.

KAPITEL 5

1. Charles Taylors uppmärksammade *A secular age* (2007) analyserar samtiden med hjälp av termen ”immanent frame”. Även om det finns mycket att kritisera i Taylors historieskrivning (se till exempel Arvidsson 2022, kap. 6) är uttrycket användbart.
2. Engels 1975b: 263. Det viktiga kapitlet ”Anteil der Arbeit an der Menschwerdung der Affen” (”Arbetets andel i apans förvandling till människa”) publicerades emellertid som artikel redan 1896.
3. Kropotkin 2017.
4. Se Greider 2014 med referenser till de omdiskuterade verken av naturvetare.
5. Åberg gör i sin lilla *Livsåskådningsfrågor* (1952) distinktionen mellan ”den profana humanismen” och ”den allmänreligiösa humanismen” med läsvärda kapitel om båda.
6. Samma tendens till att nedvärdera urkristendomen finns i ett nyare, mycket refererat verk av George Lichtheim: *Socialismens historia* (*A short history of socialism*, 1970; på svenska 1972).
7. Hägerström 1946: 64–73.
8. Hägerström 1946: 70.
9. Hägerström 1946: 69.
10. Om renässanshumanismen, se Bergman 2016.

11. Citerat i Bergman 2016: 90.
12. Se Bull 2004; Bergman 2016: 150. Jfr vad Edgar Snow (1971: 97) skriver om Mao i den klassiska reportageboken *Röd stjärna över Kina* från 1937: ”Han var humanist i fundamental mening; han trodde på människans förmåga att lösa människans problem.”
13. Bergman 2016: 38f.
14. Om humanismen under artonhundratalet, se till exempel Hansson 1999.
15. Hunt 2013: 31.
16. Strindberg 1953: 144.
17. Haste 1988–89, del I: 141–144.
18. Engels 1975b: 10, jfr 131.
19. Engels 1975b: 11.
20. Se många exempel i Henningsen 1997, speciellt illustration 47 och 48, s. 52f; Arvidsson 2000, speciellt s. 93, 147, 171, 229.
21. Om Owen, se Browning 1971; Lucas 2019.
22. Owen 1927: 7, 20.
23. Lucas 2019: 41.
24. Owen 1927: 6, 103 (jfr s. 45 och 53), ”errors of our forefathers”, ”Solely from the ignorance of our forefathers!”
25. Owen 1927: 45, ”the character of man is, without a single exception, always formed for him; that it may be, and is, chiefly created by his predecessors; that they give him, or may give him, his ideas and habits, which are the powers that govern and direct his conduct. Man, therefore, never did, nor is it possible he ever can, form his own character.” Kursivering avlägsnad.
26. Owen (1927: 65) skriver: ”greatest of all errors, the notion that individuals form their own characters.”
27. Marx 2003b: 118.
28. London 1919: 8.
29. Owen 1927: 20, ”These plans must be devised to train children from their earliest infancy in good habits of every description (which will of course prevent them from acquiring those of falsehood and deception). They must afterwards be rationally educated, and their labour be usefully directed. Such habits and education will impress them with an active and ardent desire to promote the happiness of every individual, and that without the shadow of exceptions for sect, or party, or country, or climate. They will also ensure, with the fewest possible exceptions, health, strength, and vigour of body; for the happiness of man can be erected only on the foundations of health of body and peace of mind.”
30. Owen 1927: 75, ”Either give the poor a rational and useful training, or mock not their ignorance, their poverty, and their misery, by merely instructing them to become conscious of the extent of the degradation under which they exist.”
31. Owen 1927: 10, ”seeing with the clearness of noonday light”.

32. Owen 1927: 41, ”Thus, by merely attending to the evidence of our senses respecting human nature, and disregarding the wild, inconsistent, and absurd theories in which man has been hitherto trained in all parts of the earth, we shall accomplish with ease and certainty the supposed Herculean labour of forming a rational character in man, and that, too, chiefly before the child commences the ordinary course of education.”
33. Owen 1927: 93 och passim.
34. Owen 1927: 46, ”Happily for man this reign of ignorance rapidly approaches to dissolution.”
35. Owen 1970, del IV. Se Lucas 2019.
36. Engels 1975b: 42; Ambjörnsson 2004: 136f.
37. ”Rational religionist’s advent hymn” ur *The Crisis*, reproducerad i Harrison 1969: 100, ”The Religion of the New Moral World consists in the unceasing practice of promoting the happiness of every man, woman, and child, to the greatest extent in our power, without regard to their class, sect, party, country, or colour.”
38. Owen 1927: 17. För exempel på oweniternas utopiska fantasikonst, se Leopold 2019.
39. ”Social hymns” u.å.
40. ”Rational religionist’s advent hymn” ur *The Crisis*, reproducerad i Harrison 1969: 100. För sångexempel från Förenta staterna, se till exempel Halker 1991.
41. ”Social hymns” u.å., ”And e’en in death we’ll love proclaim.”
42. Lucas 2019: 43.
43. Se Lucas 2019: 44f.
44. Om Fourier, se Manuel & Manuel 1979: 641–675; Helm 1983; Stedman Jones 1996.
45. Schmidt am Busch 2013: 1162.
46. Fourier 2006: 15.
47. Fourier 2006: 323, jfr 321f.
48. Fourier 2006: 60, 62ff.
49. Holmberg 1913: 63.
50. Fourier 2006: 93, 115, jfr 105 (”den verkliga lyckan endast kan bestå i att tillfredsställa alla sina passioner”).
51. Fourier 1983: 113. Citatet går egentligen tillbaka på äldre författare. Fourier nämner Horatius och La Fontaine.
52. Bellamy 1888; Jameson 2016.
53. Bloch u.å., kap. 36, ”Frihet och ordning, en översikt över de sociala utopierna”, jfr Frängsmyr (1980: 234ff) om ”det effektiva samhället” versus ”det goda livet”.
54. Höglund 1911, häfte II: 15.
55. Fourier 2006: 131–177.
56. Fourier 2006: 226.
57. Fourier 2006: 232.
58. Fourier 2006: 232.

59. Fourier 2006: 231.
60. Fourier 1996: 200; den svenska översättningen har ”upphöjt sinnligheten” (2006: 232).
61. Fourier 1996: 198; den svenska översättningen har ”kult” istället före engelskans *religion* för franska *culte* (2006: 230).
62. Fourier 1983: 215–218.
63. Fourier 1983: 215–218.
64. Strube 2016: 368f.
65. Strube 2016: 368f.
66. Fourier 2006: 21.
67. Fourier 2006: 344.
68. Noyes 1870; Ambjörnsson 2004: 162f.
69. Se Schmidt am Busch 2013 för ett försvar för att Fourier hade ”betydande inflytande” på Marx (s. 1154). Om Fourier som del av tidsandan, s. 1161.
70. Schmidt am Busch 2013: 1165.
71. Citerat i Souchy 1920: 142.
72. Landauer 2010: 106f, ”I speak of love. Love is such a wonderful and universal feeling, a feeling that spins us round and elevates us to the stars, because it is a cord that connects our childhood with the universe. There lies a deeper meaning in the fact that the name for the experience of community, the feeling that connects us with humanity: love, human love, is the same name that we use for the love between the sexes that connects us with the following generations. Damn the soulless who do not shiver when they hear of love! Damn those for whom sexual satisfaction is nothing but a physical sensation! Love sets the world alight and sends sparks through our being.”
73. Om sexualliberala freudianer och besläktade strömningar, se Levin 1989, speciellt kap. 10; jfr Noll 1997, speciellt kap. 8 och 9; Grindon 2010: 314.
74. Myrdal 1998: 100f.
75. Marcuse 1968a. Om framväxten av den nya vänstern, 68-vänstern, se till exempel Heidegren 2021: 57–67. För den som händelsevis är intresserad av ögonblicksbilder från min hemstad Lund 1968, se Salomon & Blomqvist 1998.
76. de Man 1928, band II: 260.
77. Kautsky 1973: 39.
78. Citerat i Gamby 1978: 150.
79. Om Marx, se not 161 till kapitel fyra ovan på s. 617. För en ny bok som pläderar för de humanistiska aspekterna av Marx, se Schmidt 2020.
80. Leopold 2018; 2020.
81. Kołakowski 2005: 335, ”In the main lines of his criticism of capitalist society, Marx is an heir to the Romantic movement.” Jfr den övergripande tesen om romantikens antikapitalism i Löwy & Sayre 2001.
82. Kant 1992: 27.

83. Marx 2003a: 36.

84. Marx 2018: 548.

85. Enligt Hunt (2013: 116) är det egentligen Engels som först överför idén om alienation från en filosofisk-teologisk sfär till ekonomins domän.

86. Citerat i Hunt 2013: 117.

87. Marx 1978: 202f.

88. Marx 1978: 243.

89. Marx 2018: 63, ”För att finna en analogi måste vi därför ta vår tillflykt till den religiösa världens dimmiga regioner. Här framträder den mänskliga hjärnans egna produkter såsom självständiga gestalter, som begåvats med eget liv och står i relation till varandra och till människorna. På samma sätt är det i varuvärlden med den mänskliga handens produkter. Detta kallar jag den fetischdyrkan, som vidlåder arbetsprodukterna, så snart de blir producerade som varor, och som därför är oupplösligt förenad med varuproduktionen.”

90. Engels 1983: 124.

91. Engels 1983: 125.

92. de Man 1928, band I: 75. Det finns passager i *Socialismens psykologi* som vittnar om de Mans genuina förståelse för arbetares villkor och mentalitet (till exempel de Man 1928, band I: 67ff).

93. de Man 1928, band I: 77.

94. Marx 2018: 153f.

95. Engels 1942: 76.

96. Marx 1973a: 15, ”nur die Äußerung einer Naturkraft ist”.

97. Socialist Party of Great Britain 1911: 3, ”Consequently, in his worship of the ‘idea’ the bourgeois freethinker is, like the Christian, attributing miraculous powers to the figments of men’s brains.”

98. Caldwell menar att målet för Hess och Marx är människans ”medvetna själv-skapelse” (2009: 53, jfr 97). För Marx dröm som en i grunden estetisk dröm, se McLeishs kritiska diskussion (2017) om Robert C. Tuckers bedömning om Marx världsbild som just det.

99. Marx 1975. Jfr Schapper 1978: 53f där författarna till ”Utkast till kommunistisk trosbekännelse” från 1847 hävdar att religionerna kommer försvinna under kommunismen.

100. Marx 2003a: 37f (något ändrad översättning).

101. Marx 2003a: 37 (kursiv borttagen). Som Boer (2017) förklarat var för Marx och hans samtid opiumet ett ambivalent fenomen: det kunde döva outhärdlig smärta, en egenskap Marx ofta drog nytta av, men var samtidigt en farlig drog, därtill intimt förknippad med det engelska kapitalets härjningar.

102. Schapper 1978: 259; jfr Bäckström 1972: 53f.

103. Marx 2003a: 36.

104. Marx 1995: 27. Jfr hur tanken tas upp av Otto Bauer 1927 (McLellan 1987: 82).

105. Marx 2018: 68f.

106. Se Boer 2011.

107. Marx 1973b: 735 (litet ändrad översättning).

108. Ridley (u.å.), utan paginering, ”It is a mere waste of time to try to kill it [religion] by argument or ridicule where the social or natural causes exist that inevitably result in its reappearance. To attempt to do this is, indeed, the cardinal error of bourgeois rationalism which lops down the branches of religion but leaves its *roots* untouched. Wherever injustice and fear exist men will seek a remedy elsewhere, if none exists here. [– – –] The gods are old: they have become senile: it is time for them to die! [/] But they will die no natural death. Capital will keep them alive even, if necessary, by artificial stimulants! As the capitalist civilisation declines, as war follows war, each more ‘total’ and soul-destroying than the last, religion again plants its feet firmly on the familiar ground of fear, and, like the fabled giant [Antaeus], grows stronger with every contact. In *this* society, religion will never die out. This is, above all, an age of fear, and fear and superstition are age-long twins. [/] Only the Social Revolution will destroy religion by abolishing its effective causes. Thereafter, man takes the place of god. An evolving earth succeeds a static heaven as Humanity, now, at long last, master of his own destiny in a free society, moves ever onward from the ape-man of yesterday to the man of today, and to the superman of tomorrow. Today gods and capitalists stand together: tomorrow, gods and capitalists will fall together. [/] ‘Chase gods from the skies and capitalists from the earth.’ Forward to the Social Revolution! Mankind comes of age!”

109. Bax 1891: 52, ”the thread of Aryan tradition”.

110. Bax 1891: 98, ”Oriental-introspective ethics”.

111. Bax 1891: 11, 15, 18, 52, 97f, 167 och passim. I *The family. An historical and social study* konstaterar makarna Thwing (1887: 9): ”The Semitic family is the germ of monarchy, the Aryan of the democracy.” Den sammanfattande meningen under uppslagsordet ”primitive property” i Bliss omfattande *The encyclopedia of social reform* (1897: 109) lyder: ”The early Aryan races seem to have practiced the village community […]”, i betydelsen att byn ägdes gemensamt. Hearn tycks i *The Aryan household* (1879: 413f) – men jag erkänner att jag inte fördjupat mig i boken – istället se privat ägande som intimt förknippat med de äldsta ariska institutionerna, framförallt familjen eller hushållet. Engels *Familjens, privategendomens och statens ursprung* (*Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats*, 1884; på svenska 1910), som bygger på evolutionisten Lewis Henry Morgans *Ancient society* (1877), ingår i denna debatt.

112. Bax 1891: 98, ”Though Socialism has no sympathy with anti-Semitism as generally understood, it certainly represents the reassertion of the typical Aryan ethics (whether classical or Norse) of social utility as against the typical Semitic ethics of personal holiness.”

113. Jfr Arvidsson 2000: 118ff.

114. McGrath 1974: 197.

115. Citerad i Ming 1908: 305, 310.

116. Partington 2003; Aschheim 1992: 92.

117. Se Broberg & Thydén 2005.
118. Fischer 2007: 214.
119. Fischer 2007: 217ff.
120. Fischer 2007: 222f.
121. Guesde 1878: 9, ”Qu’est-ce que l’homme?” Ett exempel på humanistiskt tilltal från Storbritannien är när Blatchford skriver (1909: 5): ”Glöm att du är järnarbetare eller spinnare, katolsk eller fritänkare, frisinnad eller konservativ, moderat eller absolutist, och bedöm problemet som *människa*.” För traditionen av ”etisk socialism” i Storbritannien, se Dennis & Halsey 1988.
122. Guesde 1878: 92.
123. Blatchford 1903: 190, ”There are two radical differences between Humanism and Christianity. Christianity concerns itself with God and Man, putting God first and Man last. Humanism concerns itself solely with Man, so that Man is its first and last care. That is one radical difference. Then, Christianity accepts the doctrine of Free Will, with its consequent rewards and punishments; while Humanism embraces Determinist doctrines, with their consequent theories of brotherhood and prevention. And that is another radical difference. [/] Because the Christian regards the hooligan, the thief, the wanton, and the drunkard as men and women who have done wrong. But the Humanist regards them as men and women who have been wronged. The Christian remedy is to punish crime and to preach repentance and salvation to ‘sinners’. The Humanist remedy is to remove the causes which lead or drive men into crime, and so to prevent the manufacture of ‘sinners’.”
124. Bax 1891: 81, ”As the religion of slave industry was Paganism; as the religion of serfage was Catholic Christianity, or Sacerdotalism; as the religion of Capitalism is protestant Christianity or Biblical Dogma; so the religion of collective and co-operative industry is Humanism, which is only another name for Socialism.”
125. Bernstein 1979: 281.
126. Om antisemitism mot Bernstein och olika anklagelser, se Fischer 2007: 180–186 och passim.
127. Bernstein själv ser sig som den sanna efterföljaren till Marx så till vida att han förutsättningslöst undersöker verkligheten, till skillnad från dem som tror på en predestinerad historia. Det är sannerligen ”rester av utopism”, säger Bernstein (1979: 270, jfr 277). Så ger han igen med samma mynt som de som säger att han idealistiskt tror på den fria viljans kraft.
128. Se Blomqvist 1999.
129. Oljelund 1919; jfr texter av den ledande ideologen Carl Lindhagen (1997) samt hans memoarer (1936–39).
130. de Man 1928, band I: 69f (kursivering borttagen).
131. de Man 1928, band I: 70. I samma anda kan han skriva om att socialismen inte bara är erövrande av statsmakten, utan odlandet av ”ett sinnelag, som kräver ett nytt förhållande mellan människa och människa” (1928, band I: 105).
132. de Man 1928, band I: 131.

133. Bucharin 2006: 250, ”Only is socialism not opposed to the flourishing of the individual but, on the contrary, socialism constitutes the obligatory precondition for such flourishing, beginning at a certain stage of historical development. We are talking about the development of the individual, and of the individual's personality, which is not to say the development of individualism, an element that divides people and opposes them to one another. What we want is a socialist humanism.”

134. Rosenthal 2002: 312.

135. Bucharin 2006: 233, ”The historical mission of socialism is the salvation of culture.”

136. Om västmarxism, se Anderson 1984; Geuss 1981.

137. Anderson 1984; Gouldner 1980. En intressant svensk genomgång av förhållandet mellan marxism och humanism, i västmarxistisk tradition, finns i Svante Nordins *Historia och vetenskap. En essä om marxismen, historicismen och humaniora* (1981).

138. Sonn 1989: 189.

139. Sanner 1995: 11ff.

140. London 1954: 17.

141. Jfr Hake 2017: 146ff. Jfr Aschheim (1992: 179): ”The 1890s marked the beginning of a project among European socialist theoreticians and activists to fashionably synthesize Nietzsche with Marx. Its most common form revolved around the perceived need to reconcile the imperatives of community with selfhood, the free individual with the just society.” I Charles H. Kerrs *What to read on socialism* (1909) listas ett par hundra böcker av socialistiska författare, men som en hermelin bland katterna tas även en engelsk översättning av Nietzsches *Mänskligt, alltförmänskligt* upp.

142. Wilde 2000; Key 1895.

143. Hake 2017: 148–154.

144. Jfr Hake 2017, kap. 8.

145. Hunt 2013, speciellt s. 28, 34, 41, 45 och passim. I brev och efterlämnade utkast från 1837 och 1838 kan man se hur Engels, liksom många unga män vid den tiden, tjusas av sjörövarromantik (Engels 1975a: 557–571), medeltid eller vikingatid (om Siegfried, s. 428–437) och till och med, vilket väl bör ha varit tidigt, indianromantik (s. 407–409). Jfr Prawer 1978 om Marx litteraturkonsumtion och smak. Jfr Taylors (1991: 182f) påstående om Marx filosofi som upplysningstänkande plus ”expressivistisk” romantik som betonar människan som skapare och formare.

146. Hobsbawm 2000: 158.

147. Hake (2017: 52) översätter Bund der Geächteten till League of the Abject vilket kanske är i överkant. Däremot är hennes påpekande om vilken total mentalitetsomsvängning det är när Bund der Geächteten 1836 blir Bund der Gerechten, De rättfärdigas förbund, på pricken: från utstötta till överlägsna.

148. Engels 1962: 220.

149. Citerat i Gamby 1978: 212.

150. Engels 1942: 21.

151. Engels 1942: 49.

152. Engels 1942: 38.

153. Jfr uppdelningen av Batchelor i Fer et al. 1993: 83.

154. Citerat i Gamby 1978: 241.

155. Beneš 2017: 35f; de Man 1928, band I: 145f.

156. *The Democratic review* 1849–50, försättsblad, ”DEDIKATION [/] To the proletarians [/] Nerved by the hatred I bear your foes, and inspired with the truth of political and social equality – of which they are deadly enemies, and I the humble advocate – I commenced this work for you; to you, therefore I dedicate it. Accept it as a pledge of my fraternal affection, and as a token of the unabated animosity I entertain towards your oppressors – the usurpers of Nature' bounty, and destroyers of man's felicity. […] Brothers Proletarians, [/] Your sincere friend and devoted advocate, [/] G. Julian Harney.”

157. Jfr Engels kommentar i *Den arbetande klassens läge i England* (1983: 127) om hur att supa och knulla är de enda nöjen som borgarklassen tillåter arbetarna. Vidare (s. 128): ”Arbetarnas brister kan på det hela taget hänföras till en otyglad törst efter njutning, till brist på förutseende och smidighet när det gäller att anpassa sig till samhällsordningen, till den allmänna oförmågan att offra ögonblickets njutning för en mera avlägsen förmån. Men är detta något att förvåna sig över?”

158. Rowlands 1989. Jfr Arvidsson 2000, kap. 3.

159. Maderthaner 1994: 152. Jfr Mead 2010: 652.

160. Marx 1978: 184.

161. Se Leopold 2020.

162. Prawer 1978: 399, se vidare s. 400–405.

163. Prawer 1978: 399.

164. Prawer 1978: 404.

165. Prawer 1978: 411.

166. Hake 2017: 139.

167. Hake 2017: 139.

168. Om folksocialistisk kultur under sent artonhundratal och tidigt nittonhundratal, se Beneš 2017, speciellt s. 20f, 51; Rosen 2018, speciellt s. 14–18; också Hake 2017.

169. Beneš 2017: 51.

170. Dodge 1966: 9.

171. Hake 2017, kap. 4.

172. Jfr Zapke 2019.

173. Hake 2017, kap. 12.

174. Hake 2017: 226.

175. Hake 2017: 225, jfr 106. För information om tyska arbetares fotbollsspelande, se hemsidan https://www.arbeiterfussball.de.

176. Engels 1962: 208.

177. Hake 2017, speciellt kap. 9 och 13; Mosse 1996, kap. 6.

178. Svenning 2021: 27.

179. Om Det röda Wien, se Maderthaner 2006; Schwarz et al. 2019; intressant i sammanhanget är också Sigmund 2017. I Frankrike är det främst Léon Blums regeringsperiod 1936–38 som förknippas med kraftfulla insatser på kulturpolitikens område, däribland etablerandet av kulturhus för att nå vanligt folk (Svenning 2021: 126ff och passim).

180. Maderthaner 2006: 34.

181. McKanan 2011: 22f.

182. Engels 1962: 208.

183. Vid universitet i Leipzig anordnade Horst Junginger och Katharina Neef 2019 konferensen ”Critical Potentials of Secularist Practice” där flera av deltagarna föreläste om de sekularistiska sällskapens historia och deras plats bland andra folkrörelser och idealistiska föreningar i tiden. Jfr Tóth 2013; Kosuch 2019.

184. Hake 2017: 161.

185. Bakunin 1973: 220.

186. Maderthaner 2006: 24; de Man 1927: 7.

187. Maderthaner & Mattl 1985: 201.

188. de Man 1927: 8.

189. McGrath 1974: 215f.

190. Beneš 2017: 95.

191. Maderthaner 2006: 22.

192. Maderthaner 2006: 34.

193. Hake 2017: 290.

194. Weir 1996: 278f, 314.

195. Weir 1996: 212.

196. Wolfenstein 1951.

197. Se till exempel de Man 1928, band II: 23f, 27.

198. Powderly 1940: 419, ”We are living in a reckless, irresponsible, jazz-band, moving-picture, vaudeville, chocolate-eating, gum-chewing age.”

199. Weir 1996: 317f, ”Organic expression increasingly gave way to a commercialized, sanitized, and homogenized national culture that was quite different from that envisioned by working-class propagandists and elite moralists alike. Leisure was transformed from a largely particapatory to a mostly passive, consumptive activity. [...] Twentieth century workers cheered parades; nineteenth-century Knights marched in them. Whatever leisure has become, there was a time when it was more than fun and diversion.”

200. Marcuse 1968b.

201. Adorno 1986: 13.

202. Trotskij 1969: 250.

203. Leo XIII 1878.

204. Citerat i Gentile 2006: 103.

205. Pius XI 1937, ”To hasten the advent of that ‘peace of Christ in the kingdom of Christ’ so ardently desired by all, we place the vast campaign of the Church against world Communism under the standard of St. Joseph, her mighty Protector. He belongs to the working-class, and he bore the burdens of poverty for himself and the Holy Family, whose tender and vigilant head he was.”

206. Pius XII 1955: 406, ”In tal modo accolto dai lavoratori cristiani, e quasi ricevendo il crisma cristiano, il Io Maggio, ben lungi dall'essere risveglio di discordie, di odio e di violenza, è e sarà un ricorrente invito alla moderna società per compiere ciò che ancora manca alla pace sociale. Festa cristiana, dunque; cioè, giorno di giubilo per il concreto e progressivo trionfo degli ideali cristiani della grande famiglia del lavoro.”

207. Hake 2017: 100.

208. Sombart 1898: 134. Jfr den engelska översättningen (1902: 160), ”Leaving out of consideration the English working-men, who to-day, as a generation ago, seems to oscillate between pietism and positivism, and who on this point cannot be considered typical because of the well-known peculiar conditions of his development, the proletarian movement doubtless is strongly anti-religious.”

209. Sombart 1898: 135ff. Enligt Sombart (s. 137f) kan proletariatet vinnas åter av kristendomen, men vissa modifikationer krävs: ”Då åtminstone i dess mest lefvnadsglada form den är möjlig till. Ty det asketiska draget i kristendomen tilltalar föga en klass som tränger efter luft och ljus och som framför allt icke förråder den minsta lust till att låta njutningarna vid lifstaffeln här nere minskas för sig.” I engelsk översättning (1902: 163): ”But it must be presented to the lower classes with all of the joy of life of which Christianity is capable. For the element of asceticism in Christianity pleases little these classes, which press towards air and light and which do not show any inclination to allow the good things of life to be taken from them.”

210. Hake 2017: 16.

211. Hake 2017: 336 och passim.

212. Om det religionshistoriska ämnet som en arena för antimodernistiska, och därmed som regel antisocialistiska, idéer och ideal, se Wasserstrom 1999; Kippenberg 2002; Junginger 2008. Jfr Noll 1997.

213. Gentile 2000: 18f. Artikeln från 2000, ett slags programförklaring för politisk religion-skolan (se Arvidsson 2022, kap. 2), användes sedermera i Gentile 2006.

214. Gentile 2000: 25. En liknande formulering som Gentile använder är ”gudomliggörande av en sekulär entitet” (2004: 328). Han citerar dessutom Jacques Maritain om kommunism som ”en världslig religion” (Gentile 2000: 49).

215. Jfr McNeill 1887 med Noyes 1870 och Nordhoff 1875, där förstnämnda fokuserar på moderna fackföreningar (även om en ordenssällskapliknande fackorganisation som Arbetets riddare får komma med), medan den andra på religiösa *intentional communities*. Om hur marxistiska historiker blundar för det religiösa, se Billington 1999: 258.

kapitel 6

1. Moi 2006: 16–19. Termen ”idealism” har andra innebörder som inte är essentiella i sammanhanget, men ändå är hithörande: det etiska hyllandet av självuppoffring och det historiografiska och kunskapsteoretiska understrykandet av idéernas, snarare än det materiellas, betydelse. En annan betydelse är mer intrikat att reda ut: den metafysiska tron på verkligheten som andlig, snarare än materiell. Jfr Miller 2008; Arvidsson 2016, speciellt s. 72–75.
2. Engels 1942: 41. Så sent som under mellankrigstiden lär den franske socialdemokratiske ledaren Léon Blum tänkt socialism i termer av en ny religion, se Svenning 2021: 47.
3. Weitling 1842: 103, 108, ”Die Religion ist der räthselhafte Wegweiser durch ein unbekanntes Diesseits, (das irdische Leben) nach einem noch unbekanntern Jenseits, (das himmlische Glückseligkeit) oder mit andern Worten: das Streben nach dem Ideal höchster Vollkommenheit. [– – –] Sowohl die Religion als der Fortschritt zeigen uns das Ziel welches zu erreichen wir uns bestreben sollen; es ist das Ideal höchster Vollkommenheit; aber die Staatspolitik theilt uns dazu auf sehr verschiedenen Wegen die Reisepässe aus, und die durch die Polizei des Staates und der Kirche bewachten Sitten sind die Ursachen, warum wir auf der uns angewiesenen, holprigen, steilen, staubigen Straße des Elends dem gewohnten Zuge vertrauungsvoll folgen, und es nicht wagen, and die von der Natur uns Allen bestimmen Quellen der irdischen Glückseligkeit hinüberzuspringen.”
4. Engels 1962: 220.
5. Dietzgen 1906b: 173ff och passim.
6. Dietzgen 1906b: 109.
7. Dietzgen 1906b: 146–149.
8. Dietzgen 1906b: 119–120.
9. Dietzgen 1906b: 151f.
10. Burns 2002. Eller så var det Plechanov som myntade ”dialektisk materialism” (se White 2019: 22, 163).
11. Dietzgen 1906b: 150, ”[…] we have system. The beginning and end of all philosophy is clear to us.”
12. Dietzgen 1906b: 104f, ”It is, dear friends, the supreme duty of science to reduce the extraordinary, i.e., which appears to the general superstition as extraordinary, to the level of the ordinary, the usual, the natural or normal.”
13. Dietzgen 1906a: 29ff; 1906b: 122–127 och passim.
14. Dietzgen 1906b: 127, ”Sociability is in their nature; they *must* love each other.”
15. Dietzgen 1906a: 18 (1906b: 106), ”Eine neue Zeit ist angebrochen.”
16. Dietzgen 1906a: 7 (1906b: 91), ”eine Sache, welche die Gläubigen mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzem Gemüt ergreift”.
17. Dietzgen 1906a: 7 (1906b: 90), kursiv ersätter spärrad text, ”Die Tendenzen der Sozialdemokratie enthalten den Stoff zu einer *neuen* Religion, welche nicht, wie

alle bisherigen, nur mit dem Gemüte oder Herzen, sondern zugleich auch mit dem Kopfe, dem Organe der Wissenschaft, erfaßt sein will. Von anderen profanen Gegenständen der Kopfarbeit aber unterscheidet sich die Sozialdemokratie dadurch, daß sie in *religiöser* Form als eine Ungelegenheit des menschlischen *Herzens* sich offenbart. Die Religion, ganz in allgemeinen, hat den Zweck, das bedrängte Menschenherz vom Jammer dieses irdischen Lebens zu erlösen. Sie hat das bisher nur in idealer, träumischer Weise vermocht, durch Unweisung an einen unsichtbaren Gott, und an ein Reich, das nur von Toten bewohnt ist. Das Evangelium der Gegenwart verspricht, unser Jammertal endlich in realer, wirklicher greifbarer Weise zu erlösen. ‚Gott', das ist das Gute, Schöne, Heilige, soll Mensch werden, aus dem Himmel auf der Erde kommen, aber nicht wie einst, auf religiöse, wunderbare Art, sonderm auf natürlichen, irdichem Wege. Wir verlangen den Heiland, wir verlangen, daß unser Evangelium, das Wort Gottes, Fleich werde. Doch nicht einem Individuum, nicht in einer bestimmten Person soll es sich verkörpern, sondern wir *alle* wollen, das Volk will – *Sohn Gottes* sein."

18. Dietzgen 1906a: 7; 1906b: 91.
19. Dietzgen 1906a: 10; 1906b: 95, jfr 116.
20. Dietzgen 1906a: 9; 1906b: 94.
21. Dietzgen 1906a: 20, 23; 1906b: 109, 113.
22. Dietzgen 1906a: 9, 27f; 1906b: 94, 118.
23. Dietzgen 1906a: 15f, 24; 1906b: 103, 115.
24. Citerat från en tidning i Hunt 2004: 65.
25. Dietzgen 1906a: 7, 10; 1906b: 91, 94.
26. Dietzgen 1906a: 14 (1906b: 101), "Bewußte, planmäßige Organisation der sozialen Arbeit nennt der erfehnte Heiland der neuen Zeit."
27. Dietzgen 1906a: 10; 1906b: 94.
28. Dietzgen 1906a: 15 (1906b: 102), "Wissenschaft und Handwerk, Kopf- und Handarbeit […] sind wie Gott-Vater und Sohn […]."
29. Dietzgen 1906a: 15; 1906b: 102.
30. Se Mende 1963.
31. Se Burns 2002, som utser Dietzgen till den förste västmarxisten (speciellt s. 223).
32. Liebknecht i *Protokoll über die Verhandlun*gen 1983: 202, "Und noch eins: haben wir nicht das, was die Kraft der Religion bildet, die Glaube an die höchsten Ideale? Ist im Sozialismus nicht die höchste Sittlichkeit: Selbstlosigkeit, Aufopferung, Menschenliebe?"
33. Liebknecht i *Protokoll über die Verhandlungen* 1983: 202, "Religion der Menschenthums".
34. Liebknecht i *Protokoll über die Verhandlungen* 1983: 202f, "Es war der Glaube an den Sieg des Guten und der Ideen."
35. Liebknecht i *Protokoll über die Verhandlungen* 1983: 203, "[…] wir wissen, daß wir die Welt erobern werde! (Lebhaftes Bravo!) Also mit der Religion wären wir nun fertig."

36. Eisner 1919: 27.
37. Eisner 1919: 28.
38. Eisner 1919: 29ff. Jfr Elard Hugo Meyers och Leopold von Schroeders religionsteorier (Arvidsson 2000: 151, 172ff).
39. Eisner 1919: 29.
40. Eisner 1919: 36.
41. Eisner 1919: 36, ”Dieser Glaube an die Zukunft ist unsere Religion, die hell, tapfer, freudig dem Leben zugewandt ist [...]”.
42. Eisner 1919: 36, ”Der Religion des Sozialismus in ihrem Kraftgefühl und ihrer Daseinsbejahung hat die Verzweiflung das Jammertals, die Hoffnungslosigkeit des Irdischen Geschicks für immer überwunden.”
43. Eisner 1919: 36.
44. Eisner 1919: 38. På temat att fokusera på att förhindra onödiga dödsfall istället för att tala om Döden, jfr Barthes 2007: 181–183.
45. Eisner 1919: 38, ”In der Gemeinschaft, der Solidarität der Menschheit wird der Unsterblichkeitsglaube Wahrheit und Wirklichkeit. Was jeder Gutes tut im Dienste der Menschheit, und sei es die bescheidenste Leistung des namenlosen, ärmsten Mannes im fernsten einsamsten Dorfe, das kann niemals untergehen, darin verbürgt sich seine persönliche Unsterblichkeit, das ist die Aussaat seiner unsterblichen Seele in alle Ewigkeit. Zu diesem schöpferischen Unsterblichkeitsglauben steigt die Religion des Sozialismus gipfelan.”
46. Om den tyska novemberrevolutionen och Bayerska rådsrepubliken, se Haffner 2005; jfr Weber 2011, del 2.
47. Om socialistreligion i Storbritannien generellt se, Yeo 1977; 1979 (se nu också Yeo 2018); om Dietzgen-receptionen, se Beilharz 1992; Burns 2002: 218.
48. Se Yeo 1977: 6. Jfr Mead 2010: 648. Om Morris, se på svenska Morris 1977; se också Leopold 2003; 2016b; McCarthy 2014; Arvidsson 2016: 127ff och passim.
49. Glasier 1921: 165–167. Arts and Crafts-konstnären Charles Robert Ashbee (1906: 4) talar också om socialism i termer av ”a faith”.
50. Glasier 1921: 166, ”[...] a big-hearted, jolly chap, who'd want to see everybody jolly and happy like Himself. He would talk to us about His work, about the seasons and flowers and birds, and so forth, and would say ‘Gather round, boys, here's plenty of good victuals, and good wine also – come, put your hand to and help yourselves, and we'll have a pipe and a song and a merry time together.’”
51. Glasier 1921: 164, 172f. Morris lär ha menat (Glasier 1921: 171): ”But Atheist though I must consider myself when I reason about the matter, my Atheism has as little effect upon my ordinary conduct and work-a-day views of things, as belief in Christ appears to have on the majority of Christians.”
52. Cowley 1992: 48. Även i Morris och Bax bok *Socialism. Its growth and outcome*, ursprungligen publicerade artiklar i *Commonweal* 1886–88 (som ”Socialism from the root up”), talas det en hel del om religion och någon enstaka gång om *religion of socialism* (Morris & Bax 1908: 298).

53. Bax 1891: 36, 52, 81 (ordningen omkastad i den svenska återgivningen), ”Yet none the less will the society of the future, to which socialists look forward, be a society in which all interests are again united, since they will all have a definite social aim; in other words, since the interest of the individual will be once more identified, and this time *consciously*, with the interest of the community; and lastly, since, our ideal will cease to have for its object God and 'another world,' and be brought back to its original sphere of social life and 'this world.' [– – –] In what sense Socialism is not religious will be now clear. It utterly despises the 'other world' with all its stage properties – that is, the present objects of religion. In what sense it is not irreligious will be also, I think, tolerably clear. It brings back religion from heaven to earth, which, as we have sought to show, was its original, sphere. It looks beyond the present moment or the present individual life though not, indeed, to another world, but to another and a higher social life in this world. It is in the hope and the struggle for this higher social life, ever-widening, ever-intensifying, whose ultimate possibilities are beyond the power of language to express or thought to conceive, that the Socialist finds his ideal, his religion. [– – –] Socialism has been well described as a new conception of the world presenting itself in industry as co-operative Communism, in politics as international Republicanism, in religion as atheistic Humanism, by which is meant the recognition of social progress as our being's highest end and aim. The establishment of society on a Socialistic basis would imply the definitive abandonment of all theological cults, since the notion of a transcendent god or semi-divine prophet is but the counterpart and analogue of the transcendent governing class. So soon as we are rid of the desire of one section of society to enslave another, the dogmas of an effete creed will lose their interest.”

54. Bax 1891: 52, ”In this last point the religion of the Socialist differs from that of the Positivist. The Positivist seeks to retain the forms after the beliefs of which they are the expression have lost all meaning for him. The Socialist whose social creed is his only religion requires no travesty of Christian rites to aid him in keeping his ideal before him.”

55. Ming 1908, kap. 7, sektion 2, med exempel från Untermann, Dietzgen, Bax, Ladoff med flera.

56. Bax 1891: 53, ”In Socialism the current antagonisms are abolished, the separation between politics and religion has ceased to be, since their object-matter is the same.”

57. Om St. John Conway, se Thompson 1971, speciellt s. 65f.

58. St. John Conway 1893: 2, 8.

59. St. John Conway 1893: 2.

60. St. John Conway 1893: 8.

61. St. John Conway 1893: 5, 7.

62. St. John Conway 1893: 6.

63. St. John Conway 1893: 6.

64. St. John Conway 1893: 8.

65. Om Glasier, se Thompson 1971.

66. Glasier 1893: 11.

67. Glasier 1893: 11.
68. Glasier 1893: 10.
69. Glasier 1893: 10.
70. Glasier 1893: 16.
71. Glasier 1893: 10.
72. Blatchford 1903: vii, ”INFIDEL! [/] I put the word in capitals, because it is my new name, and I want to get used to it. [/] INFIDEL! [/] The name has been bestowed upon me by several Christian gentlemen as a reproach, but to my ears it has a quaint and not unpleasing sound.”
73. Blatchford 1903: viii, ”Indeed, I am not an irreligious man, really; I am rather a religious man; and this is not an irreligious, but rather a religious book.” ”Fight elections by all means, but for educational purposes, as evangelists of the New Religion”, lär Blatchford ha proklamerat (citerad i Vaninskaya 2005: 171).
74. Blatchford 1903: 68, ”The world is my country, to do good my religion.”
75. Blatchford 1903: 190.
76. Blatchford 1903: 189, ”Briefly, my religion is to do the best I can for humanity. I am a Socialist, a Determinist, and a Rationalist because I believe that Socialism, Determinism, and Rationalism will be beneficial to mankind.”
77. Ming 1908: 360, ”as a religion socialism is strictly humanitarian”.
78. Ward 1900: 12, ”No, my friends; too long have the people trusted to the gods to deliver them from captivity. The age of reason has at last arrived, and with it a new religion, ‘The Religion of Socialism,’ which is the religion of humanity and the Universal Brotherhood of Man.”
79. Yeo 2017: 157ff.
80. Labriola 1912: 215. Jfr Kołakowski 2005: 501f.
81. Ferri 1894: 64; 1909: 52. Citerad i Goldstein & Avery 1911: 126. Förmodligen från *Der Sozialdemokrat* 1879.
82. Ferri 1894: 61; 1909: 49.
83. de Man 1928, band I: 230.
84. de Man 1928, band I: 134.
85. Ladoff 1901: 50, ”Such a religion of a divine humanity, moving onward and onward on the highroad of physical and spiritual perfection, is the religion of Socialism.”
86. Gronlund 1884: 255, ”The religion of a nation is the outcome of its highest intelligence in its most solemn moments.” Till skillnad från uppfattningen bland franska revolutionens män och Comte ska inte traditionella religioner ersättas, då religionen formas av ekonomiska saker och därför förändras när samhället, dess moral och intellektuella nivå, gör det.
87. Gronlund 1884: 255.
88. Gronlund 1884: 257, ”theory of life is needed to give harmony, purpose and vigor to active life”.

89. Gronlund 1884: 257, ”The religion of the future, besides, will lay special stress on our interdependence; it will teach men that the only way in which they can enter into vital relations with the Great Mystery is through Humanity; Socialism, in other words, will elevate religion from being a narrow personal concern between the individual and his maker into a social concern between Humanity and its Destiny. Humanity will not become a god, as Comte would have it, but the mediator between man and the Mystery.”

90. Gronlund 1884: 257.

91. Herron citerad i Ming 1908: 372, ”In its essence socialism is religion.” Se vidare om Herron i Ming 1908: 370, 372 och passim.

92. Herron 1904: 594f, ”The Socialist can no longer neglect what we might call the ethical or spiritual appeal. Our healthy distrust of mere sentimentalism, our certain knowledge of the disasters of Utopianism, has led us too far from the flaming altar at the heart of our Socialist movement. That altar is the sense of justice in the common life. It is to this sense of justice we must appeal, if we are to evoke the cleansing revolutionary flame that is to purify the world. […] The Socialist movement must have a spirit as well as a body; it must have a soul inside of its economics. It must take the place of the old religions in its power to command the exalting faith and devotion of the people. Socialism may translate into life, into world-creating energy, that aspiration and idealism which religions have absorbed and robbed the world of. The instinct of justice, the yearning for a universal well-being, the desire for social perfection, is deep in the life of the common man. It is for the Socialist to draw upon this human fund of spiritual instinct and turn it to account. We must show that the economic basis of Socialism is also the sole ground of spiritual liberation and fellowship; the soil out of which ransomed love must grow and blossom in the life of man. […] The Socialist affirms that the question of bread, the question of economic freedom and justice, is the most commanding spiritual task to which man has ever been summoned. Socialism is the spiritualization of the world. It comes as the first actual program for the liberation of the human spirit. For to own another's bread, is to own his soul. […] No one but the Socialist is in a position which gives him any right to appeal to the sense of right. No one but the Socialist can lay the basis and prepare the human soil for a righteousness that shall be real. It is therefore urgent that we should not neglect, much less scorn, the appeal which is ours, and only ours, to the sense of righteousness in the people. It is ours to feed the altar fire at the heart of the Socialist movement until the purified world shall walk in the light of it.”

93. London 1919: 27, 31.

94. Untermann 1906: 71, ”the proletariat does not wish to destroy religion, but to give it real life.”

95. Yorburg 1969: 32, ”a belief in man's virtually unlimited potentialities for achieving humanistic goals having to do with the satisfaction of human needs, material and nonmaterial”.

96. Yorburg 1969: 45, ”Probably, if I had to live my life all over again, I'd do the same thing, you know. It was a satisfaction. It was a hope. It was a goal. It was a vision. It was a dream […] You shed light on certain matters. You awakened people's consciousness

to their own situation. You gave meaning to life […] You gave meaning to the long hours and the low wages and the horrible living conditions.”

97. Yorburg 1969: 45, ”You have to live through it. It was like a religion. It was like an inspiration. It was like a commitment. Just as a missionary goes out and preaches to the heathen in foreign countries, so we socialists got on soap boxes and persuaded people that industry could be run for use and not for profit. The thing we emphasized was not the money a man had, but Ruskin's idea, 'There is no wealth but life, life with all its capacities for love, joy, pleasure, and recreation.'”

98. Ming 1908: 349.

99. Se de Man 1928, band II: 167.

100. London 1954: 75.

101. Om wagnerianismen och dess mytologi, se van Amerongen 1984; Large & Weber 1984; Gutman 1990; Berry & Vazsonyi 2020; Arvidsson 2020.

102. Se Windell 1976 om den skiftande uppfattningen om Feuerbachs inverkan på Wagner.

103. Wagner 1887b: 29.

104. Se Arvidsson 2020.

105. Caldwell 2009: 2.

106. Wagner 1911: 245–251.

107. van Amerongen 1984: 37, ”the ultra-left-wing, popular Marxist, anti-worker, terrorist tradition of European socialism, the socialism of action, beginning with Blanqui, continuing with Bakunin and Buonarroti and ending, one hopes, with the Baader-Meinhof group”.

108. Om Wagner i Storbritannien, se DiGaetani 2003; Sessa 1979; Sutton 2002; Arvidsson 2020.

109. Shaw 1997, jfr den österrikiske socialdemokraten Wilhelm Ellenbogen som menade ”att wagnerianskt drama i grund och botten gestaltar den marxistiska retoriken runt klasskamp” (citerat i Beneš 2017: 157).

110. Shaw 1997: 29.

111. Shaw 1997: 36.

112. Shaw 1997: 41.

113. Shaw 1997: 22. Shaws tolkning har förvisso stöd i Wagners egna texter: ”Im Nibelungenmythus konnten wir eine umgemein scharf gezeichnete Ansicht aller der menschlichen Geschlechter, welche ihn erfunden, entwickelt und bethätigt hatten, von dem *Wesen des Besitzes, des Eigenthumes* erkennen”, skriver han till exempel i ”Die Wibelungen” (Wagner 1887a: 153) och så sent som 1881 tolkar han själv ringen som en symbol för en aktieportfölj (se Berry 2006: 92). Flera forskare har också accepterat den. Large och Weber (1984: 294) skriver: ”What Wagner achieved, in the end, was a kind of remystification or remythification of quite 'real' social questions through his compelling use of myth, though of course he brought these myths to life by employing the latest stage machinery and the most 'realistic' (at least by traditional operatic standards) dramaturgical techniques. His immense appeal lay in his

unmatched ability both to 'make the world of the dream and myth credible' and, converserly, to dissolve the world of quotidian reality into allpowerful myth."

114. Om Morris, se not 48 ovan i detta kapitel.

115. Schopenhauer 1916. Om den "vitalistiska" idétraditionen, se McGrath 1974; Nordin 1986.

116. Nietzsche 2000: 111.

117. Nietzsche 2000: 112.

118. McGrath 1974: 241.

119. Om wagneriansk socialism i Österrike och Victor Adler, se McGrath 1974; Maderthaner 1994; 1996; Beneš 2017, speciellt kap. 4.

120. Citerat i Beniston 1998: 59, "Lebt froh nach altem Ritus, wie es freiem Sinn gefällt. [/] Denn das Leben ist ein Mythus, und ein Mythus is die Welt."

121. Citerad i McGrath 1974: 224.

122. Se McGrath 1974: 224.

123. McGrath 1974: 1f. Adler skriver i den andan (1922: 74): "Übrigens besteht jede Organisation nicht in dem, was gedruckt ist, was in den Statuten steht; man kann sehr feine Statuten haben und die Organisation ist elend und schlecht. Und man braucht gar keine Statuten zu haben, und man hat eine glänzende Organisation. Wir verlassen uns auf unseren Geist, auf unsere Opferfähigkeit."

124. McGrath 1974: 94.

125. Se McGrath 1974: 234. Tropen om ett socialt uppror från det undre, de nedtryckta folkmassorna, multituden som väller fram ur stadens undre, är välkänd inom socialismens diskurs (se Arvidsson 2016: 115ff).

126. Se Kołakowski 2005: 583f. Jfr Labriolas och Jaurès åsikter som liknar Adlers i så måtto att de försvarar religion som sökande efter en idealistisk världsbild (Kołakowski 2005: 454f, 501f).

127. McGrath 1974: 100ff, 129, 160.

128. Schopenhauer 1929: 153f.

129. McGrath 1974: 184, 193.

130. Se Arvidsson 2000: 217–249 med referenser till forskningen om *Männerbund*.

131. von See 1994: 222.

132. Jfr resonemang i Arvidsson 2007: 106f.

133. Hake 2017: 66.

134. Beneš 2017: 157.

135. Bauer 2016a, 2016b. Jfr Olausson 1987; Beneš 2017: 1–4, 150 och passim.

136. Maderthaner 2006: 24, jfr 1994; 1996; Olausson 1987: 197. Ur Adlers vida vänskapskrets uppstod för övrigt inte bara Österrikes socialdemokratiska parti, utan även Karl Luegers katolskt-konservativa parti och Georg von Schönerers stortyska, pangermanska och antisemitiska ideologi som, i alla fall enligt tidigare historieskrivning, påverkade österrikaren Adolf Hitler. Se nu diskussionerna i Weber 2011; 2017; Nordin 2018.

137. Benjamin 1980: 508; 1997: 121.
138. Arvidsson 2022: 107f.
139. Karlsson & Ruth 1999.
140. de Man 1928, band I: 150.
141. Maderthaner 2006: 25.
142. Se Beneš 2017: 45f med referenser i not 120.
143. Beneš 2017: 45.
144. Citerat i Beneš 2017: 45.
145. Citerad av Beneš 2017: 45.
146. Adler 1914. Citatet ur Beneš 2017: 46, ”The May Day of the proletariat is for millions of the wearied and the burdened, new Christmas Day [*Christtag*]; on this day a new message, a new gospel fills the innumerable hosts of the poor and downcast with raised consciousness: that the time to flourish has finally come. The equality and fraternity that the old gospel could only guarantee to its ardent followers in God is now to be realized in mighty beauty on earth as well. It is socialism that brings the ideas of the entire world's proletariat into a unified, conscious, and excited association, creating in this way a World party [*Weltpartei*] of the highest cultural goods, which can take up and complete the work that the world religion [*Weltreligion*] did not accomplish and could not accomplish.”
147. Billington 1999: 94.
148. Ekerwald 1988: 156.
149. Beslutet att lägga högtiden på första och inte fjärde maj var kontroversiellt. Franska ”possibilister” liksom Hyndmans brittiska socialister klagade under kongressen och menade, enligt Victor Adlers berättelse (1922: 11), att de ansåg att placera högtiden på den dagen är ”eine Sünde wider den Heiligen Geist”. Jfr De Spiegeleer 2014: 198.
150. Om Crane, se Spencer 1975; O'Neill 2010.
151. Jfr i samma verk av Crane affischen för majfirandet 1895 (Crane 1896: 17) där åter igen en kvinnlig Marianne-figur, omgiven av en gigantisk blomsterkrans, ersätter midsommarstången. Det faktum att kvinnans frygiska mössa är bevingad är pikant. På den större illustrationen till första maj 1891, ”Arbetets triumf”, sitter vingarna änglalikt på hennes skuldror (se s. 426 ovan).
152. McGrath 1974: 223.
153. McGrath 1974: 244f.
154. McGrath 1974: 223.
155. Adler 1922: 73, ”Von größter Wichtigkeit war der Kongreßbeschluß betreffs der Maifeier. In Österreich hat die Maifeier den Anstoß gegeben, daß Schichten von Proletariern aus der Lethargie aufgeweckt wurden, die uns sonst gar nicht zugänglich gewesen wären. Die Maifeier hat Wunder gewirkt. In anderen Ländern aber wurde die Maifeier nicht mit dem Ernste und in dem Sinne behandelt wie in Österreich.”
156. Jfr Arvidsson 2019.
157. London 1954: 234. I dikten ”För full hals” poetvrålar Majakovskij (1970: 68): ”Till den röda fanan drogs vi i massor [/] av hungerdagar [/] och vanvettigt slit. Varenda

volym [/] av Marx [/] slog vi upp [/] som man slår upp [/] fönsterluckorna [/] hemma [/] men utan att läsa [/] förstod vi snabbt [/] på vilken sida vi stod [/] och vilka som var våra vänner."

158. Men på ett tecknat tyskt "festblad" återgivet i Branting (1911: 356) lägger en socialdemokrat lika fullt ned fanan på marken, men det är för att bereda väg för Frihetsgudinnan eller Marianne.

159. Om vördnaden inför Lassalle, se Grote 1968, kap. 2; Hake 2017, kap. 6; Bonnell 2021: 15ff.

160. Citerat i Hake 2017: 131.

161. Citerat i Bonnell 2021: 16, se vidare s. 17–26.

162. Återgiven i Grote 1968: 17, "Ich glaube an Ferdinand Lassalle, [/] den Messias des neunzehnten Jahrhunderts, [/] an einer sozialpolitische Wiedergeburt [/] meines im Elend schmachtenden Volkes, [/] an die unumstößlichen Dogmen des Arbeiterstandes, [/] gelehrt duch Ferdinand Lassalle, [/] der geboren aus verachtetem Namen, [/] gelebt im Herzen des Volkes, [/] gelitten durch Bourgeoisie und Reaktion, [/] gestorben durch meuchlerische Hand, [/] auferstanden in der Brust treuer Jünger, [/] aufgefahren in dem Geist des Arbeitervolkes, [/] von dannen er kommen wird, [/] zu richten alle Feinde seiner Lehre!" Hake (2017: 120) gjorde mig uppmärksam på dikten.

163. Se de Man 1928, band I: 99.

164. Forskningen om socialistiska vallfärder eller, mindre informellt, om "röd turism" är närmast obefintlig, men se Eade & Katić 2014.

165. De Spiegeleer 2014.

166. Hake 2017: 101.

167. Bakunin 1977: 43.

168. Bax 1893: 21, "The highest expression of socialist morality – socialist religion – is of course the readiness to sacrifice all, including life itself, for the cause."

169. Citerad i Ming 1908: 373f, "That brief time when the working class was triumphant in Paris, when it arose above traitors within the walls and the foreign foe without, when it dismissed or ignored the government and became its own law and order, is a sort of oasis in the long desert of human exploitation and tyranny; a sort of glad and beatific moment, a momentary and prophetic springtime, in the long procession of the changing forms of parasitism and hypocrisy and brute force which we know as law and government."

170. Citerad i Ming 1908: 370f, "The Russian nihilist or the Paris workman in deliberately exposing himself to certain death, believing in no personal immortality, that is, in no sort of continual existence for himself as individual, for the sake of the cause of human brotherhood, embodies the highest expression of the new ethic the world has yet seen. Martyrs to the introspective, individualist religions there have been without number, martyrs who believed that while their pain endured but for a moment, their joy would be everlasting; that their souls would rise to higher realms, the personality to union with the Divinity. All very fine, all very noble, doubtless, but without a gleam of aught but sublimated individualism and rarified self-seeking. How differently the workman who died for his class, and through his class, for humanity!"

171. Glasier 1893: 16, "Friends, they believed in no God! They fought, they suffered, and died – not in the hope of gaining for themselves a heaven, or in the fear of being thrust into a hell, beyond the grave; but in the hope of making a heaven for you and me and all mankind upon earth, and for ever taking away the terror of the hell that consumes our bodies and souls even as we live – the martyrs of the Religion of Socialism."

172. Om Haymarketmassakern, se Souchy 1917; Söderström 2008.

173. Se Souchy 1917: 45, 49, 51 (ordningen omkastad).

174. Souchy 1917: 5.

175. Om Braun, se Aschheim 1992: 174f.

176. McGrath 1974: 93.

177. Hughes 1979.

178. Jaurès 1908: 171f, "The revolutionaries of 1848 for whom you appear to cherish an affection, were generous but extremely annoying. They never spoke of the Future without a capital letter, and they contrasted the Past and the Present as though they were respectively archangel light and a demon from the pit. They were constantly feeling the breath of the future pass in their long hair, and thrill through their long beards. They looked for the man of the future, the society of the future, the science of the future, the art of the future, the religion of the future. I even believe they thought the modest sun that gives us light a very mediocre very bourgeois, sort of star, and that they were looking for the sun of the future. [/] It always seemed to them that souls inflamed and burning with zeal were going to raise up a new social order, as the internal fire in our earth can raise up new mountain peaks; and there was not a little pride mingled with this hope, because they had made up their minds beforehand that they were to be the managers or directors of the new society, and the new mountain tops were to be their pedestal. What illusions of generosity! what chimeras of vanity!"

179. Hughes 1979: 378. Om de underliggande "mörka" nyromantiska strömningarna under mellankrigstiden, se Sterns klassiker *The politics of cultural despair. A study in the rise of the Germanic ideology* (1961). Samma anda rådde i den franska strömning som efter några romaner av esteten och esteticisten Maurice Barrès kallades *le culte du moi*.

180. Hughes 1979: 63–66.

181. Durkheim 2008, speciellt s. 174, 314–318.

182. Frazer 1992, speciellt kap. 3.

183. Lévy-Bruhl 1966.

184. Malinowski 1948, speciellt kap. 1–2.

185. Hughes 1979: 106f.

186. För detta paradigmskifte, se Arvidsson 2000, speciellt kap. 3.

187. Hughes 1979: 19f, 34f och passim.

188. Om chocken för socialdemokrater när nationalismens sirensång visade sig fungera, se beskrivningen i Roger Martin du Gards roman *Sommaren 1914* (Martin du Gard

1937). Lenin var från början övertygad om att när den socialdemokratiska tidningen *Vorwärts* rapporterade om att de tyska socialdemokraterna röstat för krigskrediter, så måste det bero på att det var en oäkta upplaga, tryckt av borgerligheten för att lura massorna.

189. I en studie över den tyska novemberrevolutionen hävdar Haffner (2005) att upproren skedde nästan helt och hållet utan påverkan från de ryska bolsjevikerna, med undantag för ett kort mellanspel i Bayerska rådsrepubliken. Det är ett viktigt korrektiv till bilden av mer eller mindre alla arbetaruppror som orsakade av lömska, från öster kommande, agitatorer. Men förmodligen betydde kunskapen om att revolutionära handlingar var möjliga en del för arbetarnas ”sociala fantasier”.

190. Löwy 1986: 20.

191. de Man 1928, band I: 5.

192. Exempel från Stefan Zweigs självbiografi från 1942 (2011: 91).

193. Zweig 2011: 218.

194. Om 1905 års generation, se Hughes 1979, kap. 9. Jfr Luft 1983.

195. Nietzsche 1905.

196. Om Stirner, se Leopold 1995; Laska 2002. Om Stirners påverkan på Nietzsche, se diskussionen i Laska 2002.

197. Leopold 1995: xi, xxxvii; 2007: 85, 196; Stedman Jones 2011. Kirsch (2018a: 26) karaktäriserar Stirners inflytande på Marx och Engels som ”the transformation of the critique of confessional religion into the critique of ideology”.

198. Engels 1942: 80.

199. Engels 1942: 88. Ordet ”idealist” står inte i manuskriptet, om jag förstår saken rätt, men är en mycket rimlig interpolering.

200. Engels 1942: 51.

201. Engels 1962: 213, ”der von Land zu Land gehetzte Prophet, der ein Rezept zur Verwirklichung des Himmels auf Erden fertig in der Tasche trug”.

202. Bernstein 1979: 254.

203. Bernstein 1979: 255f.

204. de Man 1928, band II: 243.

205. de Man 1928, band II: 263.

206. de Man 1928, band II: 243, jfr 243f, 249.

207. Jfr Moore 2002.

208. de Man 1933: 272.

209. de Man 1933: 283.

210. Nietzsche 2005: 191.

211. Nietzsche 1968: 498.

212. Huizinga 1936: 130.

213. Billington 1999: 126.

214. Billington 1999: 127.

215. Billington 1999: 94. Se vidare not 58 till kapitel tre ovan s. 601.

216. Se Skott 2008.

217. Om bejakande och kritik av modernitet inom svensk socialdemokrati, se Jansson 2017b.

218. Hake 2017: 258. Jfr Lunatjarskij (1920: 23f, 31f) som talar om proletariatets ”romantiska” kultur, ”kulturen som svärd”, vilken står i motsats till socialismens kultur som är ”klassisk”, ”allmänmänsklig” och syftar till ”sanning och skönhet”.

219. Om politiska och etiska aspekter av Nietzsche och nietzscheanismen, se de tämligen kritiska verken Aschheim 1992 och Brolin 2010.

220. Nietzsche 2005: 153–224.

221. Branting 1911: 367.

222. Bakunin (1977: 86) lade dock till ”eller rättare sagt, *mot vetenskapens styre*”.

223. Aschheim 1992. Jfr Taylor 1990 om mötet mellan Nietzsche, tysk avantgardism och politisk radikalism.

224. Maderthaner 1993.

225. Aschheim 1992: 176.

226. Wigforss 2013: 29.

227. Ur dikten ”För full hals” från 1929/1930 (Majakovskij 1985: 195).

228. Om nietzscheanismen i Ryssland och Sovjet, se Rosenthal 2002. Boken är välorienterad och spännande, men författaren tenderar att härleda även allmänt spridda idéer (till exempel dyrkan av det hårdföra) till Nietzsche. Nietzscheanismen inom bolsjevismen uppmärksammades annars först av George L. Kline. Se också Gutkin 1999. Steinberg 2002: 230. Även till Frankrike nådde den nietzscheanska trenden, se till exempel Forth 2001.

229. Reklam för Nietzsches samtliga verk finns till exempel i novembernumret av *Mother Earth* 1912.

230. Om Landauer, se Souchy 1920; Lunn 1973; Löwy 1992: 161–172; 2017; Pisano 2018; Kosuch 2020c; Källström 2000: 81ff.

231. Ur Souchy 1920: 17.

232. Orden är Souchys (1920: 31, jfr 35). 1920 skriver Richard Weimann (citerat i Hake 2017: 155): ”Socialism är mer än bara något partiprogram. Det handlar om en ädel, kulturell ansats, en andlig moralisk kraft. Den kan enbart nå framgång när den inspirerar till kreativa idéer och förmår att förvandla de mäktiga känslomässiga värderingar som finns i en mäktig andlig upplevelse.”

233. Landauer 1919: 4, 147, ”Sozialismus ist die Willenstendenz geeinter Menschen, um eines Ideals willen Neues zu schaffen. [– – –] Der Sozialismus ist nicht, wie man gewähnt hat, eine Wissenschaft […] Wohl aber ist der Sozialismus eine Kunst. Eine neue Kurnst, die im Lebendigen schaffen will.”

234. Landauer 1919: xvii, 22.

235. Souchy 1920: 89.

236. Souchy 1920: 58.

237. Citerat i Souchy 1920: 42.

238. Se Wiedmann 1995: 61, 76 och passim.

239. Landauer 1923: 65, ”Denn zum Schaffen, zur Schöpfung gehört mehr als Verstand und als Wollen, ich sage es durch diese ganze Schrift: gehört verbindende Eigenschaft; Geist; Liebe, die Kraft ist.”

240. Proudhon 1970: 52f.

241. Om Mauthner och sekelskiftets Wien, se Schorske 1980; Janik & Toulmin 1986; Beller 2001; Sigmund 2017; Kosuch 2015; Pisano 2018.

242. Wittgenstein 1922: 186.

243. Pisano 2018: 257. Möjligen lurar bakom draperierna Max Müllers teori om ”a disease of language” (se Arvidsson 2000: 90–98), enligt vilken forntidens språkliga primitivitet fick abstrakta begrepp att framstå som mytiska gestalter med en air av självständig existens runt sig. Det abstrakta ordet ”himmel”, som kommer med regn, blir till himmelsguden.

244. Källström 1986.

245. Pisano 2018: 255, 263.

246. Citerad i Löwy 1992: 64; se även Souchy 1920: 77.

247. Landauer 1919: 5, ”die Pest unserer Zeit und der Fluch der sozialistischen Bewegung!”

248. Landauer 1919: xvii, ”Zum Sozialismus sollen wir führen; wie anders könnten wir führen als durch unser Beispiel? Das Chaos ist da; neue Regsamkeit und Erschütterung zeigt sioh an; die Geister erwachen; die Seelen heben sich zur Verantwortung, die Hände zur Tat; möge aus der Revolution die Wiedergeburt kommen; mögen, da wir nichts so sehr brauchen als neue, reine Menschen, die aus dem Unbekannten, dem Dunkel, der Tiefe aufsteigen, mögen diese Erneuerer, Reiniger, Retter unserm Volke nicht fehlen; möge die Revolution lange leben und wachsen und sich in schweren, in wundervollen Jahren zu neuen Stufen steigern; möge den Völkern aus ihrer Aufgabe, aus den neuen Bedingungen, aus dem urtief Ewigen und Unbedingten der neue, der schaffende Geist Zuströmen, der erst recht neue Verhältnisse erzeugt; möge uns aus der Revolution Religion kommen, Religion des Tuns, des Lebens, der Liebe, die beseligt, die erlöst, die überwindet. Was liegt am Leben? Wir sterben bald, wir sterben alle, wir leben gar nicht. Nichts lebt, als was wir aus uns machen, was wir mit uns beginnen; die Schöpfung lebt; das Geschöpf nicht, nur der Schöpfer. Nichts lebt als die Tat ehrlicher Hände und das Walten reinen wahrhaften Geistes.”

249. Souchy 1920: 139.

250. Souchy 1920: 148.

251. Om Bloch, se Horster & Bloch 1981; Löwy 1992: 172–178; Zudeick 1992, speciellt s. 139ff.

252. Zudeick 1992: 94.

253. Löwy & Sayre 2001: 255.

KAPITEL 7

1. Se diskussionen i Blomqvist 2006: 46–52. Jfr Beneš 2017: 1–17.
2. Beneš 2017: 214.
3. Om socialdemokrati och nationalism, se Beneš 2017, speciellt s. 1–17. Historikern Håkan Blomqvist har i sin avhandling *Nation, ras och civilisation i svensk arbetarrörelse före nazismen* (2006) föredömligt skärskådat den svenska socialdemokratin när det gäller detta förhållande. Väsentliga uppgifter om svenska förhållanden finns också i etnologen Fredrik Skotts avhandling *Folkets minnen. Traditionsinsamling i idé och praktik 1919–1964* (2008), speciellt i kapitel 2.2. För Bernstein-falangen inom tysk socialdemokrati och dess förhållande till nationalism och tysk kolonialism, se Fletcher 1979. Om brittiska socialisters uppslutning bakom Brittiska imperiet, se Semmel 1960. Jfr de Man 1931; Bauer 2016b.
4. Jaurès 1915: 464, ”On pourrait presque dire: un peu d'internationalisme éloigne de la patrie; beaucoup d'internationalisme y ramène. Un peu de patriotisme éloigne de l'Internationale; beaucoup de patriotisme y ramène.”
5. Watkins 2012: 80f.
6. Se Bauer 2016a, 2016b; Beneš 2017: 1–4, 150 och passim.
7. Strax efter revolutionen förklarar Lunatjarskij (1920: 10) att ”internationalismen förutsätter ju heller inte förintandet av de nationella tonerna i den allmänmänskliga symfonin utan istället helt enkelt deras rika och fria samklang”.
8. Stalin 1950.
9. de Man 1931: 31.
10. de Man 1931: 15, 17.
11. de Man 1931: 22. Nationalismen är ”kollektiv fåfänga” – och det gäller såväl att stödja sin nationalstat som att känna samhörighet med en språklig-kulturell enhet (1931: 25).
12. de Man 1931: 22.
13. de Man 1931: 27.
14. de Man 1931: 26f.
15. För idé- och kulturhistoriska studier över fascismens uppkomst, se Curtis 1959; Mosse 1975; Sternhell 1986; 1987; von See 1994.
16. Huizinga 1936: 133.
17. Citerat i Ericson Wolke 2010: 151.
18. Zweig 2011: 79.
19. Rosenthal 2002: 369.
20. Om Bergson och hans betydelse för Sorel, se Antliff 2007, speciellt s. 74; Brown 2018.
21. Om Sorel, se Manuel & Manuel 1979: 747–757; Sternhell 1986; Edelstein 2007; Antliff 2007; Horowitz 2009.
22. Sorel citerad i Jennings 1985: 113.
23. Dolléans 1906.

24. Dolléans 1906: 426, ”[…] il y a les mystiques du socialisme, les âmes qui ont besoin d'une foi, d'un Credo, les esprits qui croient posséder la Vérité sociale comme à une autre époque ils auraient cru posséder la Vérité religieuse. Le socialisme est la forme qu'a prise au XIXe siècle la religiosité latente en la nature humaine, la forme sous laquelle se manifeste aujourd'hui le mysticisme de certains tempéraments. Le socialisme, c'est la foi nouvelle qui groupe autour d'elle les âmes insatisfaites et assoiffées d'idéal.”

25. Dolléans 1906: 447, ”optimisme vraiment mystique”.

26. Se Sorel 1906.

27. Sorel 1906: 287, ”c'est uniquement parce qu'il est la seule classe qui actuellement soit animée d'un esprit de guerre et, par suite, la seule qui soit virile et capable de progrès”.

28. Se Hughes 1979: 162, 181 och passim.

29. Sorel 1910: 42, ”Mais l'enseignement de Bergson nous a appris que la religion n'est pas seule à occuper la région de la conscience profonde; les mythes révolutionnaires y ont leur place au même titre qu'elle.” Jfr Sorel 1906: 288ff.

30. Sorel 1906: 288, ”en nous représentant l'avenir sous une forme dramatique, capable de diriger nos sentiments”.

31. Sorel 2009: 248, ”The penultimate chapter ('The Historical Tendency of Capitalist Accumulation') in Volume I of Capital leaves no doubt as to Marx's position. He describes the general direction of capitalism by way of hypotheses which would be suspect if they were applied literally to the historic events of the times, and even more so if applied to present day events. It could be said and it has been said that the revolutionary hopes of Marxism were fruitless because its description of society had lost its reality. Much ink has been spilled on the subject of the final catastrophe which is to occur following a workers' revolt. We must not take the text literally. We are in the realm of what I call a social myth.”

32. Sorel 2009: 249.

33. Antliff 2007: 80–89.

34. Camus 1987: 37–40, 322–324.

35. Toller 1922: 10, ”Mensch ruft Streik, Natur ruft Streik! Mir ists, als bellts der Hund, der an mir aufspringt, Betrete ich mein Haus … Als gischtet Streik der Strom!”

36. Murry i Murry et al. 1935: 5.

37. Citerad i Caldwell 2009: 56; jfr Lundgren 1989. ”Liksom Engels före honom, och många tusen efter honom, fyllde Hess tomrummet efter det religiösa arv han hade övergivit med mänsklighetens nya socialistiska tro”, skriver Hunt (2013: 87).

38. Men se Brown 2018.

39. Om D'Annunzio, se Hägg 2015.

40. Citerat i Hägg 2015: 108.

41. D'Annunzio 1920: 49, 64, ”L. Per ogni gente di nobile origine la coltura è la più luminosa delle armi lunghe. Per la gente adriatica, di secolo in secolo costretta a una lotta senza tregua contro l'usurpatore incolto, essa è più che un'arme: è una potenza

indomabile come il diritto e come la fede. [– – –] LXIV. Nella Reggenza italiana del Carnaro la Musica è una istituzione religiosa e sociale.”

42. Mussolini läste Sorel redan 1908. Wolin (2004: 60) citerar Mussolini sägande: ”I have a *barbaric* concept of socialism.”

43. Syndikalisternas betydelse för fascismens uppkomst är omstridd. Den ”vanliga” syndikalismen var för klasskamp, även om borgfred kunde tillämpas under första världskriget, och var därmed principiellt antagonistisk till nationalism. Det fanns emellertid ”neosyndikalister” eller ”nationalsyndikalister” som var mer populistiska än proletära och som spelade en roll i formerandet av fascismen. Kanske kommer idén om fascismen som ”en rörelse” från den syndikalistiska självbilden av sig som en (fackförenings)rörelse, inte en lära, liksom idén om direkt aktion? Mycket talar dock för att fascismen i Italien inte alls uppstod ur vänsterextrema grupper, utan ”från liberala och nationalistiska kretsar”, hävdar Abse (1982: 257).

44. Sternhell 1987.

45. de Man 1928, band I: 121.

46. de Man 1928, band I: 25.

47. Mariátegui 1995. Se även Löwy & Duggan 1998.

48. Mariátegui 1995: 142.

49. Barthes 2007.

50. Om surrealism och myt, se Löwy 2009; Lübecker 2009; Bauduin 2014; Collier 1988: 43–49.

51. Jfr Cohen 1993: 2; Fer et al. 1993: 171.

52. Breton 2011: 103.

53. Trotskij 1969: 329.

54. Warlick 2001: 34.

55. Breton 2011: 175, 182.

56. Breton 2011: 178, 182.

57. Citerad i Breton 2011: 158.

58. På olika ställen i de första kapitlen i Lübecker 2009, kanske speciellt s. 70f, diskuterar Lübecker svårigheterna för surrealisterna att bygga gemenskaper runt symboler och viljan att med konstnärliga intentioner skapa nya symboler, vilka lätt tenderar att bli för privata. För ett exempel på denna svårighet för en avantgardistisk konstnärssjäl att skapa myter för massan, se surrealisten Max Ernsts *Paramyter* (2010), med efterord av Kristoffer Noheden.

59. Rosenthal 2002: 377.

60. Wasserstrom 1999: 122.

61. Om ritualteorins historia, se (referenser i) Zuesse 1987; Bell 2005.

62. Se Strenski 1997: 122 och passim; jfr Arvidsson 2000: 184–189.

63. Om det tidiga nittonhundratalets primitivism och barbarofili, se von See 1994; Arnold 2005; Arvidsson 2000: 139–164. Om primitivismens rottrådar i upplysningstiden, se Manuel & Manuel 1979: 536ff.

64. Det finns en pågående diskussion om vetenskaplig metodik och de ideologiska förutsättningarna som har påverkat härledandet av modern politik ur förmodern rit. En bra ingång till diskussionen finns i Ginzburg & Lincoln 2020.

65. Om forskningen om hemliga sällskap, *Männerbund* och dylikt, se (referenser i) Arvidsson 2000: 217–249. Om *communitas*, se Turner 1969: 94–113, 125–130.

66. Om Bataille och hans krets, se Bataille et al. 2017; Bataille & Hollier 1988; Surya 2002.

67. Baksidestext till *Acéphale* 1936.

68. För Acéphales hemliga ritualer, se Galletti 2017 och kommentarer på s. 222, 229f, 237 samt texter i Bataille et al. 2017.

69. Galletti 2017: 19. En socialistisk mystik kan kanske formuleras av djupsinniga tyskar, såsom Landauer, eller av passionerade fransmän, såsom Bataille, men knappast av rationella engelsmän. Kan man tänka. Dock: här ett exempel från 1930-talet på en överspänd retorik som slår mot det mystiska. Det är hämtat från *The necessity of communism*, skriven av vänstersocialisten och utgivaren av det litterära magasinet *The Adelphi* ("Bröderna"), John Middleton Murry (Murry 1932: 113–118): "There is a mighty force in Communism. It is the focusing into one impersonal point of pure action of ethical disinterestedness and intellectual objectivity. The ethical passion of Communism is not possible without the intellectual disinterestedness; the intellectual disinterestedness is not possible without the ethical passion. It is for the individual who experiences it as a unification. Heart and mind are at one, and pure and necessary action flows out of the unity. [– – –] We mystics, we fanatics! Yes, that's true. But we are open-eyed investigators of the things that are. Our strength is not in our mysticism and our fanaticism: it is in our lucidity. We look upon the great world, we look upon ourselves, with serene impartiality. We have no illusions. And out of our serene impartiality, out of our final loss of all illusion, arises mysticism, arises fanaticism. [– – –] Marxism is the economics of imagination, which is love. For the secret of Marx's economics is his immediate vision of the world as the unconscious struggle of humanity towards a better future. [– – –] He [Marx] was a man of imagination. And he was more: he was a man of ethical passion. He knew clearly, what we all knew obscurely, that, finally, human destiny *is* in human hands; that, finally, the summon is upon the individual man. He called to men, like the great prophet before. Him, 'Repent Ye, for the kingdom of God is at hand!' [– – –] Communism demands all we have, and all we are."

70. Klossowski i Bataille et al. 2017: 222.

71. Bataille 2021.

72. Wolin 2004: 153ff. Wolin definierar "vänsterfascism" som "bruket av fascistiska metoder för vänsterpolitiska ändamål" (s. 180). Det gör att Bataille förvisso kan placeras i den kategorin, men den definitionen har inte mycket med det som brukar kallas vänsterfascism (bröderna Strasser, syndikalistfalangen inom den italienska fascismen och Juan Yagüe och "de gamla skjortorna" bland de spanska falangisterna) att göra och är vilseledande. Jfr Falasca-Zamponi 2006: 45 mot Wolins bedömning.

73. Bataille 1985: 50, "The big toe is the most *human* part of the human body, in the sense that no other element of this body is as differentiated from the corresponding

element of the anthropoid ape (chimpanzee, gorilla, orangutan, or gibbon).” Jfr Eriksson 1991.

74. Citerad i Surya 2002: 233.
75. de Man 1927: 7, 10f.
76. de Man 1927: 12.
77. de Man 1927: 11. Tron förvandlar enskilda människor till en massa (de Man 1927: 11).
78. de Man 1927: 11.
79. de Man 1927: 23.
80. de Man 1928, band I: 11.
81. de Man 1928, band I: 230.
82. Moi 2006: 16–19, 31, 44ff, 50ff, 113, 156ff.
83. För överlappningen anarkism och modernistisk konst och kultur, se Kosuch 2020d och med referenser till aktuell forskning 2020c; Padularosa 2020; Shryock 2020.
84. Om ”socialistisk idealism”, se Arvidsson 2016, speciellt s. 70–75, se vidare i samma bok om begreppet ”(kulturell) stil” och ”kulturtraditioner” i samband med socialismens historia (s. 33–78).
85. Jfr Hobsbawm 2011: 247.
86. Många av de estetiska och kulturpolitiska skiljelinjerna avhandlas av Trotskij 1969.
87. Mehring 1896–97: 18, ”Wie soll sich das Proletariat für eine Kunst begeistern, die in sehr unkünstlerischer Tendenz nichts von dem wissen will, was sein eigenstes und ursprünglichstes Leben ist! Weshalb soll es denn so viel demüthiger sein als das Bürgerthum, das in seinen kräftigen Tagen auch nie etwas von einer Kunst wissen wollte, die nicht aus seinem Geiste geboren war? Die moderne Kunst ist bürgerlichen Ursprungs.”
88. Hake 2017: 73.
89. Hake 2017: 107; jfr Arvidsson 2007: 142–146; 2020.
90. Briem 1945: 7.
91. Lenin 1973.
92. Om gudsbyggarna, se Rowley 1987; Rosenthal 2002: 79ff (med referenser i not 30), 85 och passim; Boer 2013, kap. 3; Gloveli & Biggart 1991; Steinberg 2002: 230 och passim; Kołakowski 2005: 713f.
93. Gorkij 1928: 183.
94. Gorkij 1928: 210f. Jfr Dinega 1998.
95. ”Gudsskapare” står det i den svenska översättningen (Gorkij 1909: 193, jfr 236).
96. Gorkij 1909: 201.
97. Gorkij 1909: 201, 203.
98. Gorkij 1909: 240.
99. Gorkij 1928: 75f.
100. Gorkij 1909: 197.

101. Gorkij 1909: 194, ”Hvarför äro dessa människor inte rädda för att tala om hvad som helst?”

102. Gorkij i Gorkij & Andrejev 1958: 40.

103. Gorkij i Rowley 1987: 169, ”that I call a religious mood, that is, creative and complex feelings of faith and power, hope for victory, love of life, amazement in the force of the subtle harmony that exits between his reason and the whole universe”.

104. Lenin (1976: 59) citerar tidigare brev från Gorkij: ”God is the complex of ideas, worked out by those tribes, nations, mankind, which awaken and organize social feelings, having their object to link the individual with society and to bridle zoological individualism.”

105. För denna tolkning, se Boer 2014a: 196; jfr Gutkin 1999: 45.

106. Lunatjarskij i Rosenthal 2002: 81.

107. Rowley 1987: 140.

108. Rowley 1987: 9, 140, samt ur ”Abstract”, utan sidnumrering.

109. Stites 1989, kap. 5.

110. Aschheim 1992: 218f. Om nietzscheanismen i Ryssland och Sovjet, se framförallt Rosenthal 2002.

111. Steinberg 2002: 230.

112. Rosenthal 2002: 243, ”the idea of making Marxism into a religion”.

113. Om Bogdanov, inklusive konflikterna med Lenin, se White 2019; Gloveli & Biggart 1991; Rosenthal 2002; Boer 2013, kap. 3; Rowley 1987: 69, 85, 140, 219, 262–274 och passim. Sedan några år tillbaka har Brill en ambitiös bokserie kallad ”Bogdanov Library”.

114. Bogdanov 2016: 235.

115. För en bild av kunskap som teckensökande versus verklighetsmanipulation, över lång historisk tid, se den klassiska artikeln av Carlo Ginzburg från 1979 (Ginzburg 1989).

116. Marx 2018: 153. Kursivering adderad.

117. Bogdanov 2016: 42–45, jfr 234.

118. Jaurès 1908: 165f, ”To labour should be a natural function and a joy: often it is nothing more than servitude and suffering. It ought to be the war waged by all mankind united against inanimate things, against the fatalities of nature and the difficulties of life.”

119. Jfr Rowley 1987: 174.

120. Bogdanov 1984. Under franska revolutionen hade Restif de la Bretonne, trogen sin kommunism och eroticism, placerat utopin på Venus (Billington 1999: 82).

121. Se White 2019: 67, jfr 200.

122. Engels 1942: 55.

123. Engels 1975b: 19, 28. Jfr de Man (1928, band II: 238) som skriver: ”I min sociala världsbild finns inga tillstånd, bara rörelser.”

124. Mao 1966: 311–343; 1981: 366–376.

125. Om Lunatjarskij, se Boer 2014a; White 2019; Gloveli & Biggart 1991; Rowley 1987; Rosenthal 2002.

126. Citerat i Gloveli & Biggart 1991: 34.

127. Om *Religija i sotsializm*, se White 2019: 37, 184ff; Boer 2013: 74–76, 81, 85, 205; von Geldern 1993: 79; Beilharz 1992: 19. Rysk nyutgåva och översättning till engelska och kinesiska lär vara att vänta.

128. White 2019: 37, 184–187.

129. Citerad i Boer 2013: 81.

130. Citerat i Rowley 1987: 177. Jfr Lunatjarskij 1920: 37, ”Denna frånvaro av en gud är otänkbar hos de konstnärer, som framträder ur proletariatet, hos de konstnärer som känner sig genomträngda av proletariatets anda. Livskampens hårda skola, vreden och satiren mot förtryckarna, det brinnande, allena tröstskänkande hoppet om framtiden, broderligheten och solidariteten hos dem som skapar med samma på samma verk, medvetandet hos dett [sic] verks upphöjda, allmänmänskliga betydelse, det ideella skapandet, det etiska skapandet – allt detta strömmar stormande in över en sådan konstnärs själ och fyller hans verk med andligt innehåll.”

131. Citerat i Gloveli & Biggart 1991: 37.

132. Rosenthal 2002: 81f.

133. Lunatjarskij 1920: 35, 37. Också Xi Jinping har på senare år framhävt vikten av estetisk fostran för att skapa ”vackra medvetanden” rapporterar *People's Daily Online* (”Xi stresses aesthetic education for youth's healthy growth” 2018).

134. White 2019: 186.

135. Citerat i White 2019: 186.

136. Citerad i Rosenthal 2002: 81f. Rowley citerar (1987: 199f) från en essä från 1908: ”But the hope for attaining beauty and goodness, bliss and power, for joyful devotion to the highest ideals, breaking the bounds of alienated life, and raising the transience of life to an eternal meaning – this is the spirit of religion. God himself was only a representation of this spirit. It seems to me that we name the essence of socialism quite accurately when we say that it is *religious atheism*.” Jfr White 2019: 186.

137. Ur *Religija i sotsializm*, citerad i Boer 2014a: 205.

138. Se Rowley 1987: 170, 178 och 200 (där man hittar följande Lunatjarskij-citat), ”God, as all-knowing, all-blessed, all-powerful, all-encompassing, eternal life, is really all that is human in its very highest potential. Thus we say that God is humanity in its highest potential.”

139. Rowley 1987: 68. Caldwell (2009: 87) menar att för personer som Feuerbach, Fourier, Sorel och Lunatjarskij handlar kultursträvanden om att ”förena de estetiska erfarenheterna från religionens värld med politikens praktiska, världsliga målsättningar”.

140. Citerat i Rowley 1987: 68, ”All that supports life – truth, goodness, beauty, – is something that is in general positive, good, *attractive*; all that destroys or lowers life – false, evil, and ugly – is something that is in general negative, bad, and *repulsive*.”

141. Citerat i Rowley 1987: 69, ”[...] the ideal [of life] is life itself: full, complete, flourishing, victorious, creative life. [...] From the point of view of his ideal – that is, his

desires (in the form of the most immediate everyday needs or in the form of elaborate and finished notions of truth, beauty, and justice) – man judges all phenomena. Esthetics is the science of value; the theory of knowledge and of ethics are only ramifications […]".

142. Boer 2014a: 190.

143. Lenin 1976: 121, "Dear A. M., Whatever are you doing? This is simply terrible, it really is! […] God-seeking differs from god-building or god-creating or god-making, etc., no more than a yellow devil differs from a blue devil. To talk about god-seeking, not in order to declare against *all* devils and gods, against every ideological necrophily (all worship of a divinity is necrophily – be it the cleanest, most ideal, not sought-out but built-up divinity, it's all the same), but to prefer a blue devil to a yellow one is a hundred times worse than not saying anything about it at all."

144. Gutkin (1999: 99) talar om en "överflödskult".

145. Stites 1989: 3. Arbetarklassen är med Bucharins ord "den prometeiska klassen" (Rosenthal 2002: 140).

146. Majakovskij 1970: 77.

147. Majakovskij 1945: 16.

148. Majakovskij 1967: 41.

149. Tjuzjak 2009; Gutkin 1999: 46.

150. Citerad i Hake 2017: 78.

151. Jfr Lunatjarskij 1920: 33f.

152. Steinberg 2002: 225.

153. Steinberg 2002: 244.

154. Rosenthal 2002: 74.

155. Rosenthal 2002: 76.

156. Rosenthal 2002: 368. Se också Figes & Kolonitskii 1999, kap. 2 och 5 om den nya moralen.

157. Rosenthal 2002: 73.

158. Fülöp-Miller 1965.

159. Hake 2017: 77f.

160. År 1920 skrev Kollontaj (1977: 256ff): "The family is supposed to bring up the children, but in reality proletarian children grow up on the streets. […] Under capitalism children were frequently, too frequently, a heavy and unbearable burden on the proletarian family. Communist society will come to the aid of the parents. [– – –] Working mothers have no need to be alarmed; communist not intending to take children away from their parents or to tear the baby from the breast of its mother, and neither is it planning to take violent measures to destroy the family. No such thing! The aims of communist society are quite different. Communist society sees that the old type of family is breaking up, and that all the old pillars which supported the family as a social unit are being removed: the domestic economy is dying, and working-class parents are unable to take care of their children or provide them with sustenance and education. Parents and children suffer equally from this situation. Communist

society has this to say to the working woman and working man: 'You are young, you love each other. Everyone has the right to happiness. Therefore live your life. Do not flee happiness. Do not fear marriage, even though under capitalism marriage was truly a chain of sorrow. Do not be afraid of having children. Society needs more workers and rejoices at the birth of every child. You do not have to worry about the future of your child; your child will know neither hunger nor cold.' Communist society takes care of every child and guarantees both him and his mother material and moral support. Society will feed, bring up and educate the child."

161. Lunatjarskij 1920: 32.

162. Jfr Groys 2011: 67.

163. Trotskij 1969: 234–270 och passim; jfr Gutkin 1999: 90.

164. Se Rosenthal 2002: 205.

165. Stites 1989: 118.

166. Makarenko 1977. Se Ali 2012: 45.

167. Nietzsche 1970: 212.

168. Rosenthal 2002: 70, 74.

169. Rosenthal 2002: 101.

170. Citerat i Rowley 1987: 71, "the love of struggle and victory, Promethean striving, stubborn pride, uncompromising courage, to unite hearts in a general sense of ascent toward the superman".

171. Om wagnerianismen i Ryssland, se Bartlett 1995; Gutkin 1999: 227 och passim; Rosenthal 2002; jfr Binns 1979: 593f.

172. von Geldern 1993: 135, 36ff; Gutkin 1999: 66f; Rosenthal 2002: 43.

173. Se Gutkin 1999: 66.

174. Gorkij 1977: 44, "Myth is an invention. To invent means to extract from the sum of a given reality its cardinal idea and embody it in imagery – that is how we got realism. But if to the idea extracted from the given reality we add – completing the idea, by the logic of hypothesis – the desired, the possible, and this supplement the image, we obtain that romanticism which is the basis of myth and is highly beneficial in that it tends to provoke a revolutionary attitude to reality, an attitude that changes the world in a practical way."

175. Gutkin 1999: 67.

176. Majakovskij 1987: 127, i tysk översättning: "Neue mythen hin schleudern wir."

177. Gutkin 1999: 174; Rosenthal 2002: 88.

178. Barthes 2007: 239–242.

179. Bartlett 1995: 228f; Rosenthal 2002: 120. Jfr Svenning 2021: 32f om Léon Blums teaterintresse.

180. MacKaye 1912, speciellt s. 15; jfr von Geldern 1993: 28.

181. Rosenthal 1979.

182. Rosenthal 1979 och 2002: 38–50 och passim.

183. Rosenthal 1979: 139, 2002: 121.

184. Majakovskij 1960; jfr von Geldern 1993: 63.

185. Marx & Engels 1969: 377f.

186. Rosenthal 1979: 139.

187. Om Proletkult, se Rowley 1987; Rosenthal 2002: 86f, 156ff; White 2019, kap. 13; jfr von Geldern 1993: 28, 80; Rowley 1987: 277, 317, 326; Gutkin 1999: 45; Stites 1989: 70 och passim.

188. Rosenthal 2002: 156, 158, 86f; Rowley 1987: 290.

189. Om bolsjevismens tidiga festivaler, folkteatrar och dylikt, se Fülöp-Miller 1965; von Geldern 1993, kap. 1 och 2; Stites 1989: 109f; Mally 2000; Gerould 2015: 92; Binns 1979; 1980; Rosenthal 2002: 121; Bartlett 1995: 235.

190. Jfr med tyska socialdemokraternas kalender, vilken i sin tur var influerad av franska revolutionens innovationer, se Bonnell 2021: 31f.

191. Bartlett 1995: 333.

192. von Geldern 1993: 55, jfr 12, 47, 53.

193. von Geldern 1993: 42.

194. Citerat i Gutkin 1999: 150. Citatet är ur åttonde boken.

195. Ur Weiss 1969: 96.

196. Bartlett 1995: 235, 241, 251, 263, 271f; von Geldern 1993: 181.

197. Rosenthal 2002: 120; Stites 1989: 66.

198. Om sovjetisk symbolik, se Stites 1989: 83ff; Soboleva 2008; Dogo 2011; se också artiklar i Blomqvist & Arvidsson 1987. Enligt Figes och Kolonitskii (1999, kap. 2) initierades en intensiv kamp om de offentliga symbolerna redan efter februarirevolutionen.

199. Soboleva 2008: 20ff; jfr Andersson 2020b; se illustrationer i King 2009. Dogo (2011: 147) talar om det bolsjevikiska bruket av ”the neo-classical feminine model” från franska revolutionens ikonografi. Med min terminologi är det nu som ”den socialistiska idealismen” går i graven (Arvidsson 2016).

200. Om hammaren och skärans tillkomst, se Soboleva 2008: 77–80. För andra innovativa, estetiska grepp, till exempel vad gäller uniformer och faleristik, se Webster & Nelson 1998; Hollingdale 2016.

201. Rosenthal 2002: 101.

202. Om socialistiska sekulära ritualer i östblocket, se Binns 1979: 594; Stites 1989: 11, 183; von Geldern 1993: 121; Bergman 1990: 228. Jfr de Man 1928, band I: 137–161.

203. Smith 2016: 24f.

204. Lenin 1983, speciellt s. 91–96, 111–127. Jfr Lenin 1974.

205. Lenin 1919, utan paginering, ”[T]he dictatorship of the proletariat […] has but one object, and that is, to overthrow capitalism. No false slogans, no fetishes like ‘freedom’, and ‘equality’, will deceive us. We recognise no freedom, no equality, no labour democracy if it conflicts with the cause of emancipating labour from the yoke of capital. This is what we incorporated in the Soviet Constitution, and we

have already won for it the sympathies of the workers of all countries. They know that in spite of the difficulty with which the new order is being born, and in spite of the severe trials and even defeats which may fall to the lot of some of the Soviet republics, no power on earth can compel mankind to turn back. (*Stormy applause.*)"

206. Om vördnaden för Lenin, se Velikanova 1996; Boer 2013, kap. 6; jfr Rowley 1987: 239f; Stites 1989: 120.

207. Bartlett 1995: 235f.

208. Bergman 1990: 244.

209. Citerat i Bergman 1990: 243.

210. Bergman 1990: 244.

211. Om "agit-rättegångar" och stalinism, se Mally 2000: 42ff, 61ff, 198 och passim; Brooks 2000; Rosenthal 2002, kap. 13.

212. Om socialistisk realism och propaganda i Sovjet, se Gutkin 1999; Bown 1998; King 2009.

213. Gorkij 1977: 54f, "As the principal hero of our books we should choose labour, i.e., a person, organized by the processes of labour, who in our country is armed with the full might of modern technique, a person who, in his turn, so organizes labour that it becomes easier and more productive, raising it to the level of an art. We must learn to understand labour as creation. [– – –] In our Union of Socialist Soviets, there should not, there cannot be superfluous people. Every citizen enjoys wide freedom for the development of his abilities, talents and faculties. One thing only is demanded of personality: Be honest in your attitude to the heroic work of creating a classless society. [/] In the Union of Socialist Soviets the workers and peasants government has called upon the whole mass of the population to help build a new culture […]."

214. Kim 1975: 113, 125, 127, 130.

215. Lunatjarskij 1973: 277.

216. Smith 2017: 322ff.

217. Om maoism som religion, se Kitagawa 1974; Haglund 1975; Young & Ford 1977; Apter 2005; Mitter 2008. Än mer flagrant religiöst anser forskare att den nordkoreanska jucheideologin är (se Armstrong 2005).

218. Lovell 2019: 6f.

219. Om kulten runt "Xi Dada", se Hart 2016; Luqiu 2016; Yin & Flew 2018: 11–17; Stäringe 2019. Jag tackar Edvin König för litteraturtips.

220. Om konfuciansk ledarkult i Nordkorea, se Armstrong 2005: 384; Jung 2013: 108; Leverton 2020: 191. Jag tackar Jakob Velin för litteraturtips.

221. Se Widjaja et al. 2021: 5; Leverton 2020: 198; Kim 2002: 13.

222. Termen "övermodernism" (*Übermodernismus*) figurerar hos forskare som behandlar anhängare av "konservativ revolution", en lärd strömning inom den breda fascismen (se *Res Publica* 1993). Emellertid vore det inte dumt att beskriva socialismen i termer av övermodernism, det vill säga viljan att skapa ett samhälle bättre än modernismen som ändå inte är antimodernt.

223. Se Mitchell 2019: 53.

224. Ming 1908: 347, ”Humanitarianism[,] the religion of socialism”.

225. Bax 1893: 19, ”they had the religion of socialism at heart”, även i Ming 1908: 363. I Sverige hävdade den liberala skribenten Herbert Tingsten i *Den svenska socialdemokratins idéutveckling* (1941: 148): ”För dem alla blev den socialistiska doktrinen ett evangelium, tillräckligt för att fylla deras behov av livsåskådning. […] Den politiska åskådningen ägde något av den religiösa trons färg.”

226. Nietzsche 2005: 176. Om Nietzsches förhållande till socialism, se Brolin 2010, kap. 3.

227. Jameson 1974: 117.

228. Bland de antisocialister (Spencer, Le Bon, Pareto) och socialistrenegater (Michels, de Man) som jag tittat på finns en genealogisk linje så till vida att de läser och bygger på varandra, enligt den kronologiska serien som antyds genom namnen inom parenteserna. Så hänvisar till exempel de Man (1928, band I: 144) i *Socialismens psykologi* till Michels som i *Organisationer och demokrati* (1983: 189, 283f) hänvisar till Pareto (och på s. 165 till Le Bon) som i *Les Systèmes socialistes* (1902: 86, not 1) hänvisar till Le Bon (och på s. 21 not 2, 80 till Spencer) som i *Psychologie du socialisme* (1902: 155, 310, 383; 1899: 36, 381, 405) hänvisar till Spencer.

229. de Man 1928, band I: 14.

230. Spencer 1900: 581ff.

231. Spencer 1900: 577.

232. Spencer 1900: 582.

233. Spencer 1900: 580ff.

234. Le Bon 1902: 97 (1899: 77), ”Ils appartiennent à la grande famille des dégénérés.”

235. de Man 1928, band I: 154, 180.

236. Michels 1983: 64f.

237. Frazer 1992: 74f.

238. de Man 1928, band I: 155.

239. Le Bon 1902: 16 (1899: x), ”L’homme n’a pu réussir encore à vivre sans divinités. Elles tombent parfois de leur trône, mais ce trône n’est jamais resté vide. Des fantômes nouveaux surgissent bientôt de la poussière des dieux morts. La science qui a combattu les dieux, ne saurait contester leur prodigieux empire. Aucune civilisation n’a pu réussir encore à se fonder et à grandir sans eux. Les civilisations les plus florissantes se sont toujours appuyées sur des dogmes religieux qui, au point de vue de la raison, ne possédaient aucune parcelle de logique, de vérité ou même de simple bon sens. La logique et la raison n’ont jamais été les vrais guides des peuples. L’irrationnel a toujours constitué un des plus puissants mobiles d’action que l’humanité ait connus.”

240. Om synen på, och diskursen runt, ”massan”, se Theweleit 1995 och Jonsson 2013. Jfr Beaumont 2012. Ett tecken på massdiskursens djupgående verkan är hur Sigmund Freud i *Masspsykologi och jaganalys* (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921; på svenska 1986) anammar Le Bon (Freud 2008: 282–290, speciellt s. 291). Tematiken runt den hysteriska och farliga massan återkommer sedan hos Jung och hans

epigoner, men temat ekar också hos den kommunistiske psykoanalytikern Wilhelm Reich. Den första vetenskapliga studien av arbetarklassens mentalitet lär vara Rudolf Brodas och Julius Deutschs *Das moderne Proletariat. Eine sozialpsychologische Studie* (1910).

241. Jfr Arvidsson 2022, kap. 3.

242. Le Bon 1902; 1899.

243. Le Bon 1902: 381 (1899: 403), ”On le subit et on ne le discute pas.”

244. Le Bon 1902: 381; 1899: 403.

245. Le Bon 1896: 64, ”A person is not religious solely when he worships a divinity, but when he puts all the resources of his mind, the complete submission of his will, and the whole-souled ardour of fanaticism at the service of a cause or an individual who becomes the goal and guide of his thoughts and actions. Intolerance and fanaticism are the necessary accompaniments of the religious sentiment. They are inevitably displayed by those who believe themselves in the possession of the secret of earthly or eternal happiness. These two characteristics are to be found in all men grouped together when they are inspired by a conviction of any kind. The Jacobins of the Reign of Terror were at bottom as religious as the Catholics of the Inquisition, and their cruel ardour proceeded from the same source.”

246. London 1954: 257f; 1908: 326f, ”It was not a column, but a mob, an awful river that filled the street, the people of the abyss, mad with drink and wrong, up at last and roaring for the blood of their masters. […] It surged past my vision in concrete waves of wrath, snarling and growling, carnivorous, drunk with whiskey from pillaged warehouses, drunk with hatred, drunk with lust for blood – men, women, and children, in rags and tatters, dim ferocious intelligences with all the godlike blotted from their features and all the fiendlike stamped in, apes and tigers, anaemic consumptives and great hairy beasts of burden, wan faces from which vampire society had sucked the juice of life, bloated forms swollen with physical grossness and corruption, withered hags and death's-heads bearded like patriarchs, festering youth and festering age, faces of fiends, crooked, twisted, misshapen monsters blasted with the ravages of disease and all the horrors of chronic innutrition – the refuse and the scum of life, a raging, screaming, screeching, demoniacal horde.”

247. Hake 2017: 42–44.

248. Marx & Engels 1845: 126.

249. Michels 1983: 68.

250. Michels 1983: 70.

251. de Man 1928, band I: 28.

252. de Man 1928, band I: 29, 31.

253. Michels 1983: 66–68.

254. Michels 1983: 71.

255. Michels 1983: 65.

256. Figes & Kolonitskii 1999: 76–89 och passim; Soboleva 2008: 70.

257. Michels 1983: 67, jfr 82.

258. Michels 1983: 65f. Jfr talet om den 14 juli 1936, då socialisten Léon Blum blir Frankrikes premiärminister, som ”Léon Blums apoteos” (Svenning 2021: 118f).

259. Sonn 1989: 263.

260. Se Spencer 1900: 595–606; Michels 1983: 52f.

261. Om Pareto och neomachiavellismen, se Hughes 1979: 78–82, kap. 7.

262. Le Bon 1902: 15f (1899: xi), ordningen omkastad i den svenska återgivningen, ”Grâce à ses promesses de régénération, grâce à l'espoir qu'il fait luire devant tous les déshérités de la vie, le socialisme arrive à constituer une croyance à forme religieuse beaucoup plus qu'une doctrine. [– – –] Ils ne proposent en effet aux foules que des arguments, alors que l'âme humaine ne demande que des espérances.”

263. de Man 1928, band I: 130. Se även Kołakowski 2005: 146; Barner-Barry & Hody 1994.

264. Michels 1983: 67.

265. Michels 1983: 67.

266. Om politisk religion-skolan, se Arvidsson 2022, kap. 2. Angående den ”politiska religionens” historia, se Gentile 2006, kap. 1 och 3; referenser i Gentile 2000: 53 fotnot 2 och 25. I fotnot 15 (Gentile 2006: 148) presenterar Gentile de undersökningar av totalitarism och politisk religion som han bedömer som viktigast. I Maier 2007c finns en användbar ”lexikografisk kartläggning” som visar hur skolan konsoliderar sig själv, även om intellektuella utan någon frändskap med skolans idéer (som Theodor W. Adorno, Ernst Bloch och Ernst Cassirer) också är medtagna. Om primärt sovjetisk kommunism som (politisk) religion, se till exempel Kula 2005, Riegel 2005 och Maier 2006. Jfr Shorten 2003. Tidiga studier om kommunism som religion, som jag inte fördjupat mig i, är den ryske filosofen Nikolaj Berdjajevs *Istoki i smysl russkogo kommunizma* (skriven 1935–36) och Jules Monnerots *Sociologie du communisme* (1949). Monnerot ingick i kretsen runt Acéphale, men rörde sig sedan till den antikommunistiska extremhögern. Fülöp-Millers monografi från 1926 (Fülöp-Miller 1965) hör delvis också hemma här, liksom Raymond Arons *L'Opium des intellectuels* (1955). Jfr Binns 1979: 585, 598 och passim; 1980; Barner-Barry & Hody 1994. Om maoism som (politisk) religion, se Kitagawa 1974; Haglund 1975; Young & Ford 1977; Apter 2005; Mitter 2008. För ett underligt försök över kommunism som religion, se McFarland 1998. För en örnblick på ämnet, se Thatcher 2006.

267. Murariu 2017: 54ff.

268. Gentile 2000: 49.

269. Kula 2005: 372, 376, ”Just as Moses led his people through the desert, so Lenin and Stalin have led the Russian working class to the Promised land. […] Marxism, just like religion, required its discipline to be initiated. [– – –] Communism also became similar to religion by dint of creating a pantheon.”

270. Riegel 2005: 97, 105, 107. Citatets tempus är ändrat.

271. Berghaus 2004: 85.

272. Exempel från Kula 2005: 371; jfr Riegel 2005.

273. Gentile 2006: xix, 114f; Burleigh 2007: 40.

274. Kula 2005: 371.

275. Maier 2007b: 8. Gentile (2000: 19): "I praktiken utgör till och med ett parti som bolsjevikerna, som förespråkade ateism och bedrev antireligiösa kampanjer, ett slags politiskt sakraliserande."

276. Arvidsson 2022, speciellt kap. 2.

277. Eliade 2008: 164.

278. Billington 1999: viii, 3, 5, 8, 13f.

279. Baumer 1970: 138. Jfr Canovan 1999 och Shorten 2003: 25 om filosofen Michael Oakeshotts liknande hållning.

280. Rowley 1987: 1, "The parallels between Marxism and religion are obvious. Like a religion Marxism claims absolute, universal validity. Like a religion Marxism offers explanations of the origins, history, and future of human life and explains the causes of evil and misery. And like a religion Marxism promises the ultimate realization of a peaceful and joyous existence for all humankind. [/] Furthermore, the Marxian vision of revolution is patently analagous [sic] to religious millenarianism: the transition from an evil world to a perfect paradise will be an immediate, total transformation; all evil will be destroyed in a universal cataclysm, and goodness will spontaneously arise. Neither Marxism nor religious chiliasm offer [sic] a blueprint for the construction of the future perfect world. That world will arise from non-human forces – either divine power or the logic of history."

281. Gray 2007, "Modern politics is a chapter in the history of religion."

282. Burleigh 2007: xii.

283. Om *as-religion reflex*, se Kirsch 2017: 168; om "religionsidentifikatorer", se Arvidsson 2022, kap. 1.

284. Haglund 1975: 49.

285. Haglund 1975: 43.

286. Haglund 1975: 53.

287. Hägerström 1909: 69.

288. Hägerström 1909: 69.

289. Hägerström 1909: 69, not 1. Hägerström hänvisar till Dietzgens skrifter för att bevisa socialismens religiösa dimension.

290. Yeo 1977; 1979. Artiklarna har sedermera inkluderats i en bok (2018).

291. Se framförallt Hobsbawm 1959. I den (s. 127) skriver Hobsbawm: "The early forms of Socialism in the epoch of the utopian communities often took the form of new religions (such as the Saint Simonian) or of prophetic sectarianism (such as Wilhelm Weitling's). The 'cult-creating' capacity of secular movements persisted for a considerable time. Even Auguste Comte's Positivism still had its religion of Humanity. However, except in the very early stages, these are curious rather than important phenomena." Förhoppningsvis kan den här boken visa att Hobsbawms sista påstående inte är självklart.

292. Stedman Jones har till exempel skrivit (1996: xxvi): "'socialism' began as an attempt to discover a successor, not to capitalism, but to the Christian Church". Jfr hans

inledning till *Kommunistiska manifestet* (Stedman Jones 2002: 8–11). Stedman Jones svenska motsvarighet, idéhistorikern Sven-Eric Liedman, hävdar, också det i en inledning till *Manifestet* (1998: 68f), att alla försök att förvandla världen till ett paradis ovillkorligen är religiösa. Gamla världsliga utopier, såsom berättelserna om schlaraffenland och Cucania, men också de bilder av en bättre tillvaro som spontant uppstår i varje utsliten arbetares huvud, faller enligt Liedman under rubriken ”sakral politik”. Sovjet sägs i linje därmed ha haft en ”sekulär religion”. Även den socialdemokratiska drömmen om en stark stat är enligt Liedman uttryck för sakral politik. Vad gäller Smith, se Smith 2017; Smith 2016. Claeys (2014: 898) har hävdat: ”In particular, it is clear that socialism represents a tremendous burst of (romantic?) emotional idealism, or psychological enthusiasm, which an approach through the history of ideas, and certainly that which stems from the history of philosophy, does not commonly address. Socialism is, in particular, both a doctrine and an ideal of equality, and here indebted to Christian discourses on this and related themes which have emerged over the course of two thousand years. Moreover, it not only functions at many levels as a substitute for religion; in many respects it is also itself a religion, and exemplifies many of both the positive and negative phenomena associated with faith and with denominational, sectarian or cult-like association.”

293. Strube 2014; 2016; 2017a; 2017b; 2018; 2019; Kirsch 2016; 2017; 2018a; 2018b. Jfr introduktionen till Arvidsson et al. 2019. Sofistikerade diskussioner om socialism som religion finns också i en antologi utgiven av Berthold Unfried och Christine Schindler (1999), inte minst gäller det artikeln däri av Sebastian Prüfer. Se också introduktion och artiklar i Augusteijn et al. 2013.

294. Arvidsson et al. 2019.

295. Beneš 2017.

UTVÄRDERING

1. Se Arvidsson 2022.

2. Smith 2004: 175.

3. Om revisionismdebatten runt Bernstein, se Gustafsson 1969.

4. de Man 1928, band II: 211.

5. Den evidens som Strube (2014; 2018) tar fram för att styrka traditionalisternas (Maistre, Bonald) stora inflytande på tidig fransk socialism skulle kunna peka mot att en sådan position har varit möjlig.

6. Gronlund 1884: 237, ”Morals are not the foundation, still less religion. They are the top of our system. *Interest – Self-interest – is the foundation, the prime motor, the mainspring of our actions*; so it is, has always been, and will always be.” Några årtionden tidigare hade man i Sverige kunna ta del av en liknande krass syn på saken. I *Om proletariatet och dess befrielse genom den sanna kommunismen* från 1847 (Gamby 1978: 197) slås det fast: ”Ja, kommunismen är en ömsesidig och allmän försäkringsanstalt av alla emot allt.”

7. de Man 1927: 15.

8. de Man 1927: 17.

9. de Man 1927: 19, jfr 24, 29ff; 1928, band I: 104 samt 1933: 21–23.

10. *Hamburger Programm* 2007: 38, ”Die Sozialdemokratie war von Anfang an auch eine Kulturbewegung. Wir hatten immer einen weiten Kulturbegriff. Er reicht über die Künste hinaus und bezieht Bildung, geschichtliches Erbe und die Formen des Zusammenlebens ein. So brauchen wir eine politische Kultur, die unsere Demokratie stützt. Kultur ist in besonderer Weise der Raum, in dem sich die Gesellschaft ihrer Werte- und Zielvorstellungen vergewissert. Sie stärkt die Menschen, schafft Zugehörigkeit, das Bewusstsein von Verwurzelung und gesellschaftlichem Zusammenhalt.” Enligt Newmans översiktsbok (2020: 99) har socialismen aldrig enbart brytt sig om ekonomiska och politiska frågor, utan velat påverka ”det mänskliga samhället som helhet”.

11. Burrowes 1903, titelblad, ”God is human, the whole human race is God. Socialism is the way of life.”

12. Stalin 1906–07, utan paginering, ”Marxism is not only the theory of socialism, it is an integral world outlook, a philosophical system, from which Marx's proletarian socialism logically follows.”

13. Socialist party of Great Britain 1911: 46, ”Socialism being not merely a politico-economic creed, but also an integral part of a consistent world philosophy.”

14. Socialist party of Great Britain 1911: 3, ”Socialist view of life”.

15. Wigforss 2013: 39.

16. Meurling i Kautsky 1973: 32.

17. Rojavakommittéerna & Allt åt alla 2020: 92.

18. Se diskussionen i Strathern 2019; Arvidsson 2022: 140 samt kap. 9.

19. Om humanismens natur, se Arvidsson 2022, kap. 9.

20. Luxemburg 2005: utan paginering, ”Jedem steht es frei, den Glauben und die Überzeugung zu haben, die ihn glücklich machen.” Immanenshållningen syns också i följande citat från 1914 av Luxemburg (2004: 243): ”For the property-owning bourgeois woman, her house is the world. *For the proletarian woman, the whole world is her house*, the world with its sorrow and joy, with its cold cruelty and its raw size.”

21. Citerat i Mead 2010: 648, ”socialism means happiness”.

22. Boer 2014a: 192.

23. Här i svensk språkdräkt av Hugo Tigerschiöld, ur Segerstam 1953, sång nr 288.

24. Maderthaner 2006: 34.

25. Bergman 1990: 220, ”The emphasis on the perfectibility of man and on the moral transformation of the individual, the glorification of self-sacrifice and martyrdom, the belief in a Golden Age at the end of history bringing with it collective regeneration and rebirth – all these attributes of Russian radical politics from roughly 1840 to 1930 attest to the influence of religious values, if not of religious beliefs, in the development of revolutionary ideology.”

26. Herberg 1943: 125.

27. Herberg 1943: 130, ”These suggestive parallels could be extended indefinitely.”

28. Dietzgen 1906b: 122, ”Yet, Socialism and Christianity differ from each other as the day does from the might. To be sure, there are points of resemblance between them. But show me the thing to which no analogy could be found! What does totally differ? Day and night have this in common, that they are both portions of time.”

29. Mao tycks inte ha varit vad man kallar en religiös person, men i *Röd stjärna över Kina* återger Edgar Snow honom säga (1971: 158): ”Mina vänner och jag föredrog att bara tala om stora ting – människans natur, det mänskliga samhället, Kina, världen och universum!”

30. Arvidsson 2022, speciellt kap. 1–3.

31. Arvidsson 2022, speciellt kap. 1–3.

32. Jfr Arvidsson 2022, kap. 4 om kapitalism som religion och referenser till det motivet.

33. I en viktig artikel analyserar Kirsch vilka narrativa element i socialistiska berättelser som aktiverar den *as-religion reflex* (2017: 168) som får forskare (och antisocialister) att etikettera socialism som en (politisk) religion. Det är en angelägen analys som pekar på en rad ideologiska antaganden. Kirschs kritiska *as-religion* ska emellertid inte förväxlas med min metodiska *som-om-religion* som är ett angreppssätt där religionshistoriska begrepp tillämpas på till exempel socialism och andra sekulära kulturer inte därför att man har triggats till att se socialism *som-religion*, utan därför att man tror att essentiella aspekter i dessa kulturer blir synliga när man närmar sig dem *som-om-religion*.

34. Strube 2014: 156; 2016: 367 och passim; 2018: 277.

35. Enligt politisk religion-skolans företrädare leder socialistiska, eller i alla fall kommunistiska, idéer spontant till uppkomsten av religiös politik. Det ligger med andra ord i dessa politiska ideologiers själva natur att manifestera sig som religion. Jag däremot håller för troligt att ingen politisk rörelse klarar sig utan en politisk kultur som innehåller politiska mytologier, politiska ritualer och politiska symboler. Ska en ideologi bli framgångsrik i ett modernt samhälle med allmän rösträtt, måste folk mobiliseras. Den måste alstra massrörelser. Det är emellertid långt ifrån självklart att det skulle vara detsamma som religion. Det kan se ut som om framförallt liberalismen (i europeisk bemärkelse) under nittonhundratalet och framåt är förnuftig och nykter, befriad från flaggviftande, överspänt dramatiska narrativ, teatrala massmöten med mera, men det beror enbart på att dessa aspekter av den liberala politiska kulturen är utlokaliserade till filmindustrins, reklamvärldens, de glassiga magasinens och shoppingens förtrollande värld. Om det inte leder till massrörelser som manifesterar sig i demonstrationer på gator och torg, så syns massmobiliseringen istället i vallfärdandet till att köpa nya verktyg för att bygga om verandan. Jfr Arvidsson 2022, kap. 1–4.

36. Jfr Young & Ford 1977: 89.

37. Reade 1872: 512–515, ”Earth, which is now a purgatory, will be made a Paradise, not by idle prayers and supplications, but by the efforts of man himself. [...] Those inventions and discoveries which have made him, by the grace of God, king of the animals, lord of the elements, and sovereign of steam and electricity, were all of them founded on experiment and observation. [– – –] Food will then be manufactured in

unlimited quantities at a trifling expense; and our enlightened posterity will look back upon us who eat oxen and sheep just as we look back upon cannibals. […] Poetry and the fine arts will take that place in the heart which religion now holds. […] Women will become the companions of men, and the tutors of their children. The whole world will be united by the same sentiment which united primeval clans and which made its members think, feel and act as one. […] A time will come when Science will transform them [our bodies] by means which we cannot conjecture, and which, even if explained to us, we could not now understand, just as the savage cannot understand electricity, magnetism, steam. Disease will be extirpated; the causes of decay will be removed; immortality will be invented. And then, the earth being small, mankind will migrate into space […] The earth will become a Holy Land which will be visited by pilgrims from all the quarters of the universe. Finally, men will master the forces of Nature […] Man then will be perfect; he will then be a Creator; he will therefore be what the vulgar worship as a God. [– – –] God is a purely scientific question."

38. Bergman 1990: 240.
39. Citerad i Boer 2013: 195.
40. White 2019: 451.
41. Bucharin 2006: 181.
42. Kirsch 2018b.
43. Enfantin 1907: 104f, "L'homme n'a pas tous les jours un roi à proclamer, un empereur à élire instant, il aime, il enseigne ou il travaille. Nous disons tous qu'il consacre, qu'il donne sa vie à l'amour, à la science, à son œuvre; mais quelle idée nous formons nous de cette donation de vie? Nous figurons-nous qu'elle accroît la vie de l'aimé, de l'enseigné, de l'œuvre? Pas du tout; nous croyons que l'aimé, l'enseigné et l'œuvre ont leur vie propre, qui, en effet, se développe *au contact de la nôtre*; mais que celle-ci se perd et va s'enfoncer par la mort dans la nuit éternelle des athées ou dans le ciel également éternel des croyants, avec des houris, selon Mahomet, avec toutes lésâmes, selon la doctrine chrétienne. Cette individualisation absolue d'un être dont la destinée est essentiellement collective, établit entre les êtres un déliement, une désassociation, une désaffection et par conséquent un égoïsme radical, absolu, contre lequel se révoltent toutes les facultés de mon âme. En effet, j'ai dit que l'homme aimait, enseignait, travaillait; à ces titres, je veux sentir ma vie pénétrer dans la vie de ceux que j'aime, que j'enseigne, aussi bien que dans cette œuvre que j'écris en ce moment, et à laquelle je désire une vie éternelle. Mais ce n'est qu'un côté de la question: je me crois aimé; j'ai été et je suis sans cesse enseigné; je suis moi-même l'œuvre d'autrui, travaillé, cultivé, nourri, façonné par les mains amies de mes frères et de la nature entière: je ne veux pas répudier toutes ces sources de ma vie, croire qu'elles se retirent et m'abandonnent *après m'avoir touché*, ne pas sentir leurs eaux mêlées aux miennes, leur vie dans ma vie; je ne veux pas les supposer enfuies au ciel pour abreuver des houris ou des âmes."
44. Manuel & Manuel 1979: 640.
45. St. John Conway 1893: 8, "It may be that in the fullness of life, death will vanish away."

46. Gronlund 1884: 255, ”It is just possible that when men all live to a good old age and get out of this life all the delights which nature permits, that this longing itself will disappear.”

47. Lafargue citerad i Macé 2001: 11–12, ”Sain de corps et d'esprit, je me tue avant que l'impitoyable vieillesse, qui m'enlève un à un les plaisirs et les joies de l'existence et qui me dépouille de mes forces et physiques et intellectuelles, ne paralyse mon énergie, ne brise ma volonté et ne fasse de moi une charge à moi-même et aux autres. Depuis des années, je me suis promis de ne pas dépasser les 70 ans; j'ai fixé l'époque de l'année pour mon départ de la vie et j'ai préparé le mode d'exécution de ma résolution: une injection hypodermique d'acide cyanhydrique. Je meurs avec la joie suprême d'avoir la certitude que, dans un avenir prochain, la cause à laquelle je me suis dévoué depuis quarante-cinq ans triomphera. Vive le Communisme! Vive le Socialisme International!”

48. Citerat i Gutkin 1999: 19.

49. Rosenthal 2002: 86.

50. Pannekoek 1947, utan paginering.

51. Bergman 1990: 238f.

52. McLellan 2017: 163.

53. Jfr de vetenskapsfilosofiska resonemangen i Arvidsson 2022: 216ff. I *Draksjukan. Mytiska fantasier hos Tolkien, Wagner och de Vries* (2007) argumenterade jag för att det finns vissa risker med en alltför bred, ”funktionalistisk” definition av myt där myt ses som en berättelse som tillskrivs auktoritet inom en grupp och sålunda formar gruppens självmedvetande genom att utgöra en identitetsskapande berättelse. Eftersom jag ansåg, och fortfarande anser, att det är viktigt att skilja på religiösa och sekulära kulturer – det vill säga på två typer av kulturer vilka stadfäster sina idéer och ideal med olika retoriska medel, den förstnämnda genom att hänvisa till övernaturliga entiteter eller krafter – avgränsade jag ”myt” till att vara en berättelse inom den religiösa kulturtypen. Idag skulle jag inte göra det, utan finner numera talet om sekulära myter acceptabelt. Däremot tror jag att jag var något på spåret när jag hävdade att myten blir en religiös berättelse genom två retoriska spår: ”den genetiska myten” med ”den övernaturliga upphovsmannen”, det vill säga berättelser som sägs komma från en gudomliga eller andlig varelse, samt ”den narrativa myten” med ”den övernaturliga naturen”, det vill säga berättelser där världen som helhet, människan eller kulturen sägs ha ett övernaturligt ursprung eller en övernaturlig natur. Jag tror det är samma dubbelhet – det övernaturliga som auktoritet, yttersta orsak eller kraft samt det övernaturliga som världsbild – som söker mig även i denna bok.

54. Se Arvidsson 2022, kap. 3.

55. de Man 1928, band I: 70.

56. Se Descombes 1988: 79. Jfr Todorov (2002: 137): ”The human being takes the place of the divine. But not jus any human being: only the one who is embodied in individuals other than myself.”

Förteckning över illustrationer

KAPITEL 2

136 Kapitelutsmyckningen är från Branting 1911: 411.

137 Gravyr av Villeneuve, ”Le peuple français terrassant l'Hydre du Fédéralisme” ca 1788–1798. Från Les musées de la ville de Paris. Om Herkules som symbol för broderskap, jfr Hennin 1826, nr 799. I Hennin finns också enstaka exempel på mynt med Herkules träklubba.

150 John Everett Millais, ”Christ in the House of His Parents” eller ”The Carpenter's Shop” 1849–50. Foto: Tate Britain, London 2011, N03584.

150 Rembrandt, ”Christus aan het kruys” 1631. Foto: RKDimages, nr 46376.

150 Georgij Zinovjev, ”Christos Velikij Archierej” 1681. Från Obraz.org.

151 Art Young, ”Arrest this man” 1921. Från skämttidningen *Good Morning* augusti 1921. Hela numret finns på Marxist Internet Archive.

159 Collaget med Kautsky som påve är från Branting 1911: 379.

167 Stillbilder ur Henri Storck och Joris Ivens dokumentärfilm *Misère au Borinage* från 1934. Från Raizine Reportages.

169 Framsidan av påsknumret av *Der wahre Jacob* 1893, nr 174. Från Universitätsbibliothek Heidelberg, https://doi.org/10.11588/diglit.6367#0058.

KAPITEL 3

179 Anonym, ”Assemblée de francs-maçons pour la réception des Apprentifs” 1740-tal. Från Bibliothèque nationale de France, gallica.bnf.fr. Jfr illustrationerna i *Nouveau catéchisme des francs-maçons, contenant tous les mystères de la maçonnerie … précédés de l'Histoire d'Adoniram* av Léonard Gabanon (pseudonym för Louis Travenol) 1740. Jag tackar Henrik Bogdan för att han satte mig på rätt spår i detta.

181 Stockholms träarbetareförenings standar 1883. Foto: John Wahlbärj, Arbetarrörelsens Arkiv och Bibliotek, fana nr 420. Se Ståhl 1999: 142ff.

185 Illustrationen ”Réception d'un carbonaro” ur Zaccone 1867: 169. Från Bibliothèque nationale de France, gallica.bnf.fr.

185 Carbonari-dokumentet från 1815 finns i samlingarna på Museo del Risorgimento e dell'Ottocento veneziano. Här från DigInsegno, *Storia Facile 2*.

187 Gravyr, ”Freemasons planting banners on the ramparts of Paris”. Från *Harper's Weekly* juni 1871.

189 Karl Friedrich Schinkel, dekor till *Die Zauberflöte* 1816. Från Opus33 på Wikimedia Commons.

189 Bilden ”Citizens shot for reading Mazzini's journal” ur Blackett 1888, mittemot s. 24.

195 Fotot på de båda australiensiska riddarna är hämtat från James 1999, där det reproduceras utan vidare hänvisning.

198 Hubert-François Gravelot, ”Verité” i Gravelot 1791, band IV, mittemot s. 119.

KAPITEL 4

KAPITEL 5

KAPITEL 6

KAPITEL 7

Källor och litteratur

Källmaterial

Acéphale. Religion, sociologie, philosophie (1936). Nr 1, 24 juni.

”Act for establishing religious freedom, January 16, 1786”. Manuskript på Library of Virginia, https://www.virginiamemory.com/docs/ReligiousFree.pdf (11 juli 2022).

Adelphon kruptos

– (A). *Agenda. In arcana.* Handskriven text i anteckningsblock, från någon gång mellan 1869 och 1874. Författare är förmodligen Uriah Smith Stephens. Originalet i ”The Papers of Terence V. Powderly” hos Catholic University of America (Washington D.C.). Kopia hos författaren.

– (B). ”Founding ceremony” (”From a Manual, not dated”). Krypterad text som finns publicerad i Commons et al. 1958 och som saknas i version C. En ”profanerad” och förändrad version ingår däremot i D. Krypteringsnyckel, tillverkad av Charles H. Lichman, ingår. Versionen av *Adelphon kruptos* i Commons et al. 1958, ”Manual, not dated”, är förmodligen identisk med den text av Stephens som officiellt antogs vid Knights of Labors andra möte 28 december 1869.

– (C). *Adelphon kruptos*. Maskinskriven version som enligt försättsbladet har tillhört Terence V. Powderly. Originalet finns i ”The Papers of Terence V. Powderly” hos Catholic University of America (Washington D.C.). Kopia hos författaren.

– (D). *Knights of Labor illustrated. ”Adelphon kruptos,” the full, illustrated ritual including the ”Unwritten work” and an historical sketch of the order*. Chicago: Ezra A. Cook, 1886. Ur samlingen på International Institute of Social History, Amsterdam (Bro Am 1948/452). Kopia hos författaren.

– (E). *Adelphon kruptos. Cette publication renferme les règles qui gouvernent les séances des Chevaliers du travail au Canada.* Fransk översättning av *Adelphon kruptos* D. *Knights of Labor illustrated*, 1886. Finns digitaliserad på Open Library, https://openlibrary.org/books/OL24636670M/Adelphon_Kruptos (11 juli 2022).

Adler, Max (1914). *Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus*. Stuttgart.

Adler, Victor (1922). *Victor Adlers Aufsätze, Reden und Briefe*, del 1, *Victor Adler und Friedrich Engels*. Wien: Verlag der Wiener Volksbuchshandlung.

Adorno, Theodor W. (1986). *Minima moralia. Reflexioner ur det stympade livet*. Lund: Arkiv förlag.

Althusser, Louis & Balibar, Étienne (1970). *Att läsa Kapitalet*. Två band. Staffanstorp: Cavefors.

Aptheker, Herbert (red.) (1968). *Marxism and Christianity. A symposium*. New York: American Institute for Marxist Studies.

– (1970). *The urgency of Marxist-Christian dialogue*. New York: Harper and Row.

Ashbee, Charles Robert (1906). *Socialism and politics. A study in readjustment of the values of life.* London: Essex House Press.

Bachofen, Johann Jakob (1967). *Myth, religion and mother right. Selected writings*. Princeton: Princeton University Press.

Bakunin, Michail (1907). *Œuvres*, första bandet, *Dieu et l'état*. Paris: P.V. Stock.

– (1973). *Selected writings*. London: Jonathan Cape.

– (1977). *Gud och staten. En introduktion i anarkistisk historiefilosofi*. Stockholm: Federativ.

Bataille, Georges (1985). *Visions of excess. Selected writings, 1927–1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

– (2021). ”Fascismens psykologiska struktur”, ur Bataille, Georges, *Essäer 1927–1939*. Solna: Bokförlaget Faethon.

Bataille, Georges & Hollier, Denis (red.) (1988). *The College of Sociology (1937–39)*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bataille, Georges, Caillois, Roger, Klossowski, Pierre & Leiris, Michel (2017). *The sacred conspiracy. The internal papers of the secret society of Acéphale and lectures to the College of Sociology.* London: Atlas Press.

Bauer, Otto (2016a). ”The concept of nation”, ur Blum, Mark E. & Smaldone, William (red.), *Austro-Marxism. The ideology of unity*, vol. 1. Leiden: Brill.

– (2016b). ”Remarks on the question of nationalities”, ur Blum, Mark E. & Smaldone, William (red.), *Austro-Marxism. The ideology of unity*, vol. 1. Leiden: Brill.

Bax, Ernest Belfort (1879). ”The word 'religion'”, *Modern Thought*, vol. 1, nr 4. Marxist Internet Archive, https://www.marxists.org/archive/bax/1879/04/religion.htm (11 juli 2022).

– (1891). *The religion of socialism. Being essays in modern socialist criticism*. Tredje utgåvan. London: Swann Sonnenschein.

– (1893). *The ethics of socialism. Being further essays in modern socialist criticism, &c*. London: Swann Sonnenschein.

– (1895). *The Paris Commune.* London: Twentieth Century Press.

– (1907). *Essays in socialism. New and old*. London: Grant Richards.

Bebel, August (1883). *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.* Zürich: Hottingen.

– (2020). *Christenthum und Sozialismus. Eine religiöse Polemik.* Norderstedt: Books on Demand.

Beer, Max (1925–26). *Socialismens historia.* Två band. Stockholm: Fram.

Bellamy, Edward (1888). *Looking backward: 2000–1887*. Boston: Ticknor & Co.

– (1889). *En återblick. Sociala iakttagelser efter ett uppvaknande år 2000*. Stockholm: Looström.

Benedictus XVI (2007). *Jesus från Nasaret*, del 1, *Från dopet i Jordan till Kristi förklaring*. Skellefteå: Artos.
Benjamin, Walter (1990). *Paris, 1800-talets huvudstad. Passagearbetet*, band 1. Stockholm: Symposion.
– (1980). *Gesammelte Schriften*, band 1, del 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
– (1997). ”Konstverket i reproduktionsåldern”, ur Furuland, Lars & Svedjedal, Johan (red.), *Litteratursociologi*. Lund: Studentlitteratur.
Bernstein, Eduard (1979). *Socialismens förutsättningar och socialdemokratins uppgifter*. Lund: Arkiv förlag.
Blackett, Howard (1888). *Life of Giuseppe Garibaldi, Italian hero and patriot*. London: Scott.
Blanc, Louis (1851). *Plus de Girondins*. Paris: Charles Joubert.
Blatchford, Robert (1902). *Britain for the British*. London: Clarion.
– (1903). *God and my neighbour*. London: Clarion Press.
– (1906). *Det glada England eller Samhället sådant det är och sådant det borde vara*. Stockholm: Socialdemokratiska arbetarepartiets förlag.
– (1909). *Lektioner i socialism*. Helsningborg.
Bloch, Ernst (1981). ”Utopisk funktion i materialismen”, ur Horster, Detlef & Bloch, Ernst, *Utopi och materialism. En introduktion till Ernst Blochs filosofi*. Göteborg: Röda bokförl.
– (u.å.). *Hoppets princip*. Opublicerad översättning av Christer Persson, http://ernstbloch.se/ (11 juli 2022).
Bliss, William Dwight Porter (1897). *The encyclopedia of social reform*. New York: Funk & Wagnells company.
Bocheński, Józef Maria (1964). *Sovjets marxistiska filosofi. Den dialektiska materialismen (Diamat)*. Stockholm: SKDB.
Bogdanov, Aleksandr (1984). *Red star. The first Bolshevik Utopia*. Bloomington: Indiana University Press.
– (2016). *Philosophy of living experience. Popular outlines – historical materialism*. Chicago: Haymarket Books.
– (2020). *Empiriomonism. Essays in Philosophy. Books 1–3*. Chicago: Haymarket Books.
Branting, Hjalmar (1906). *Socialismen. En historisk framställning*. Andra upplagan. Stockholm: Bonnier.
– (1911). *Socialdemokratiens århundrade*, band 2. Nyutgåva. Stockholm: Griberg.
Breton, André (2011). *Surrealismens manifest*. Göteborg: Sphinx.
Bucharin, Nikolaj (1980). *Den materialistiska historieuppfattningen*. Lund: Arkiv förlag.
– (2006). *Socialism and its culture. The prison manuscripts*. London: Seagull.
Bucharin, Nikolaj & Preobrazjenskij, Jevgenij (1925). *Kommunismens ABCD*. Stockholm: Fram.
Burns, Emile (1970). *Marxismen. En introduktion*. Stockholm: Arbetarkultur.
Burrowes, Peter E. (1903). *Revolutionary essays in socialist faith and fancy.* New York: Comrade.
Cabet, Étienne (1848). *Voyage en Icarie*. Paris: Bureau du Populaire.
– (2003). *Travels in Icaria*. Syracuse: Syracuse University Press.
Campanella, Tommaso (1974). *La città del sole; Solstaten*. Stockholm: Italica.
Camus, Albert (1987). *Människans revolt.* Stockholm: Alfabeta.
Clifford, John (1898). *Socialism and the teaching of Christ*. Fabian Tract nr 78. London: Fabian Society.

– (1908). *Socialism and the churches*. Fabian Tract nr 139. London: Fabian Society.
Cohen, G. A. (1986). *Karl Marx' historieteori. Ett försvar*. Lund: Arkiv förlag.
Colletti, Lucio (1979). *Marxism och dialektik*. Lund: Zenit.
Commons, John R., Philips, Ulrich B., Gilmore, Eugene A., Sumner, Helen L. & Andrews, John. B. (red.) (1958). *A documentary history of American industrial society*, vol. 10, *Labor movement: 1860–1880*, del 2. New York.
Considérant, Victor (1837). *Destinée sociale*, vol. 1. Paris: Bureau de la Phalange.
"Constitution of the Christian Socialist Fellowship: Adopted at the 4th General Conference" (1909). *The Christian Socialist*, vol. 6, nr 11–12.
"Constitution of the People's Republic of China" (2018). Översatt till engelska på nationella folkkongressens hemsida, http://www.npc.gov.cn/englishnpc/constitution2019/201911/1f65146fb6104dd3a2793875d19b5b29.shtml (11 juli 2022).
Crane, Walter (1896). *Cartoons for the cause 1886–1896*. London: The Twentieth Century Press.
The Crisis, or, The Change from error and misery, to truth and happiness (1833). Vol. 3, nr 16, 14 december. London: Association of the Intelligent and Well-disposed of the Industrious Classes for Removing Ignorance and Poverty.
D'Annunzio, Gabriele (1920). *La Reggenza italiana del Carnaro*. Roma: La Fionda.
Dearmer, Percy (1907). *Socialism and Christianity*. Fabian Tract nr 133. London: Fabian Society.
The Democratic review of British and foreign politics, history, & literature (1849–50). Harney, George Julian (red.), vol. 1, juni 1849–maj 1850.
"Den heliga alliansen. Fördrag mellan Österrike, Preussen och Ryssland, undertecknat i Paris 18/26 september 1815" (1998). Ur Eriksson, Gunnar & Ambjörnsson, Ronny (red.), *Europeiska urkunder*. Stockholm: Natur och kultur.
Dietzgen, Joseph (1906a). *Die Religion der Sozialdemokratie*. Sjunde utgåvan. Berlin: Vorwärts.
– (1906b). *Some of the philosophical essays on socialism and science, religion, ethics, critique-of-reason and the world-at-large*. Chicago: Charles H. Kerr & Co.
Dolléans, Édouard (1906). "Le Caractère religieux du socialisme", *Revue d'économie politique*, vol. 20, nr 6.
Durkheim, Émile (1893). *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris: Alcan.
– (2008). *The elementary forms of religious life.* New York: Oxford University Press.
Eagleton, Terry (1991). *Ideology. An introduction*. London: Verso.
– (1998). *The Eagleton reader*. Oxford: Blackwell.
– (2014). *Culture and the death of God*. New Haven: Yale University Press.
Eisner, Kurt (1919). *Gesammelte Schriften*, vol. II. Berlin: Paul Cassirer.
Eliade, Mircea (2008). *Heligt och profant. Om det religiösas väsen*. Göteborg: Daidalos.
Enfantin, Barthélemy-Prosper (1907). *La Vie éternelle*. Sjätte utgåvan. Paris: Félix Alcan.
Engberg, Arthur (1929). *Karl Marx eller Hendrik de Man? En kritisk granskning av "Socialismens psykologi"*. Stockholm: Tiden.
Engels, Friedrich (1902). *Socialismens utveckling från utopi till vetenskap*. Stockholm.
– (1910) *Familjens, privategendomens och statens ursprung*. Nybro: Hällsén & Slätt.
– (1923). *Tyska bondekriget*. Stockholm: Fram.
– (1942). *Ludwig Feuerbach och den klassiska tyska filosofins slut*. Stockholm: Arbetarkultur.

– (1955). *Herr Eugen Dührings omvälvning av vetenskapen (Anti-Dühring)*. Stockholm: Arbetarkultur.
– (1962). ”Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten”, ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Werke*, band 21. Berlin: Dietz Verlag.
– (1972). ”Utkast till en Kommunistisk trosbekännelse”, ur Bäckström, Knut, *Götrek och Manifestet*. Stockholm: Gidlund.
– (1975a). *Friedrich Engels: 1838–42*, ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Collected works*, vol. 2. London: Lawrence & Wishart.
– (1975b). *Naturens dialektik*. Stockholm: Gidlund.
– (1980). *Bidrag till urkristendomens historia*. Stockholm: Arkivet för folkets historia.
– (1983). *Den arbetande klassens läge i England. Från egna iakttagelser och autentiska källor*. Göteborg: Proletärkultur.
– (1998). ”Förord till tredje upplagan” av *Kommunistiska manifestet*, ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Manifestet 1848–1998. Kommunistiska manifestet med kommentarer och analyser av 14 forskare och samhällsdebattörer*. Stockholm: Atlas.
Ernst, Max (2010). *Paramyter*. Stockholm: Sphinx.
Eucken, Rudolf (1907). *Grundlinjer till en ny lifsåskådning*. Stockholm: Geber.
Ferri, Enrico (1894). *Socialismo e scienza positive. Darwin, Spencer, Marx*. Rom: Casa editrice italiana.
– (1900). *Socialism and modern science. Darwin, Spencer, Marx*. New York: International Library.
– (1903a). *Socialism och modern vetenskap*. Stockholm: Björck & Börjesson.
– (1903b). ”Clericalism and Socialism”, *The Social Democrat*, februari. Marxist Internet Archive, https://www.marxists.org/archive/ferri/1902/clericalism.htm (11 juli 2022).
– (1909). *Socialism and positive science. Darwin, Spencer, Marx*. Femte utgåvan. London: Independent Labour Party.
Feuerbach, Ludwig (1874). *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, första bandet. Leipzig: C. F. Winter.
– (1883). *Das Wesen des Christenthums.* Leipzig: O. Wigand.
– (1959). *Sämtliche Werke*, vol. 2. Stuttgart: Fromann.
– (1989). *The essence of Christianity*. Amherst: Prometheus Books.
– (1994). ”Zur Moralphilosophie”, ur Braun, Hans-Jürg (red.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach.* Berlin: Akad.-Verl.
– (2022). *Grundsatser för framtidens filosofi*. Umeå: h:ström – Text & Kultur.
Fourier, Charles (1983). *Slaget om de små pastejerna. Skrifter i urval.* Stockholm: Federativ.
– (1996). *The theory of the four movements.* Cambridge: Cambridge University Press.
– (2006). *Teorin om de fyra rörelserna och de generella ödena*. Umeå: h:ström – Text & Kultur.
”Franska generalförsamlingens förklaring om de mänskliga och medborgerliga rättigheterna” (1998). Ur Eriksson, Gunnar & Ambjörnsson, Ronny (red.), *Europeiska urkunder*. Stockholm: Natur och kultur.
Frazer, James (1992). *Den gyllene grenen. Studier i magi och religion.* Stockholm: Natur och kultur.
Freud, Sigmund (2008). *Samhälle och religion*. Stockholm: Natur och kultur.
Frostin, Per (1982). *Den ofullbordade revolutionen. Kristendomens och marxismens dialektik*. Stockholm: Gummesson.

Fülöp-Miller, René (1965). *The mind and face of Bolshevism. An examination of cultural life in Soviet Russia*. New York: Harper & Row.

Glasier, John Bruce (1893). "The religion of socialism", ur St. John Conway, Katharine & Glasier, John Bruce, *The religion of socialism*. Eventuellt andra utgåvan. Manchester: Labour press society limited.

– (1921). *William Morris and the early days of the socialist movement. Being reminiscences of Morris' work as a propagandist*. London: Longmans.

Goldstein, David & Avery, Martha Moore (1911). *Socialism. The nation of fatherless children.* Boston: T. J. Flynn & co.

Gorkij, Maksim (1909). *En bikt. Berättelse*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

– (1928). *En moder. Roman*. Malmö: Världslitteraturen.

– (1977). "Soviet literature", ur Scott, H. G. (red.), *Soviet writers' congress 1934. The debate on socialist realism and modernism in the Soviet Union*. London: Lawrence & Wishart.

Gorkij, Maksim & Andrejev, Leonid (1958). *Letters of Gorky and Andreev 1899–1912*. New York: Columbia University Press.

Gravelot, Hubert-François (1791). *Iconologie par figures, ou Traité complet des allégories emblêmes &c.* Fyra band. Paris: Le Pan.

Greider, Göran (2014). *Den solidariska genen. Anteckningar om klass, utopi och människans natur*. Stockholm: Ordfront.

Gronlund, Laurence (1884). *The cooperative commonwealth in its outlines, an exposition of modern socialism.* Boston: Lee.

Guérin, Daniel (1978). *Anarkismen. Från lära till handling.* Stockholm: Federativ.

Guesde, Jules (1878). *Essai de catéchisme socialiste.* Bryssel: Librairie socialiste de Henri Kistemaecklers.

Götrek, Per (1831). *Framtidens religion uppenbarad af Saint-Simon. En kort framställning af den nya religions-läran, enligt Saint-Simonisternes skrifter*. Stockholm.

Hamburger Programm. Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (2007). Från SPD:s hemsida, https://www.spd.de/fileadmin/Dokumente/Beschluesse/Grundsatzprogramme/hamburger_programm.pdf (11 juli 2022).

Harrison, John Fletcher Clews (1969). *Robert Owen and the Owenites in Britain and America. The quest for the new moral world*. New York: Scribner.

Headlam, Stewart D., Dearmer, Percy, Clifford, John & Woolman, John (1908). *Socialism and religion.* London: Fifield.

Hearn, William Edward (1879). *The Aryan household. Its structure and its development; an introduction to comparative jurisprudence.* London: Longmans, Green, and Co.

Heckethorn, Charles William (1875). *The secret societies of all ages and countries.* Två volymer. London: J. Hogg.

Hennin, Michel (1826). *Histoire numismatique de la Révolution française.* Paris: J. S. Merlin.

Herron, George D. (1900). "Why I am a socialist. Address at a mass meeting of the Social Democratic Party at Central Music Hall, Chicago, September 29, 1900", *Pocket Library of Socialism*. Chicago: Charles H. Kerr & Co. Från Marxist history, http://www.marxisthistory.org/history/usa/parties/spusa/1900/0929-herron-whyiamasoc.pdf (11 juli 2022).

– (1904). "The social opportunity", *The International Socialist Review*, vol. 4, nr 10. Marxist Internet Archive, https://www.marxists.org/history/usa/pubs/isr/v04n10-apr-1904-ISR-gog-Harv.pdf (11 juli 2022).

Heurlin, Carl Martin (1886). *Socialismens lilla katekes*. Fjärde upplagan. Göteborg.

Hobbes, Thomas (2004). *Leviathan eller En kyrklig och civil stats innehåll, form och makt*. Göteborg: Daidalos.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1981). *Upplysningens dialektik. Filosofiska fragment*. Göteborg: Röda bokförlaget.

"Humanist manifesto (I)" (1933). Från hemsidan för American Humanist Association, https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto1/ (11 juli 2022).

Irons, Charles F. & Russell, Charles A. (1895). *Illustrated catalogue of solid gold society emblems, pins, buttons and charms.* Providence: Irons & Russell.

Jameson, Fredric (1974). *Marxism and form. Twentieth-century dialectical theories of literature*. Princeton: Princeton University Press.

– (1994). *Det politiska omedvetna. Berättelsen som social symbolhandling*. Stockholm: B. Östlings bokförl. Symposion.

– (2016). *An American utopia. Dual power and the universal army*. London: Verso.

Jaurès, Jean (1908). *Studies in socialism.* Andra utgåvan. London: Independent Labour Party.

– (1915). *L'Armée nouvelle. L'Organisation socialiste de la France*. Paris: L'Humanité.

Kant, Immanuel (1992). "Svar på frågan: Vad är upplysning?", ur Östling, Brutus (red.), *Vad är upplysning? Kant, Foucault, Habermas, Mendelssohn, Heidegren*. Stockholm: B. Östlings bokförl. Symposion.

Kaufmann, Moritz (1888). *Christian socialism.* London: K. Paul.

Kautsky, Karl (1895). *Die Vorläufer des neueren Sozialismus.* Två band. (*Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen*.) Tillsammans med Eduard Bernstein, Paul Lafargue och Hugo Lindemann. Stuttgart: Dietz.

– (1896a). *Socialismens historia. Tecknad i fristående skildringar*, 1, *Den nyare socialismens förelöpare*, del 1, *Från Plato till vederdöparne*. Stockholm: Socialdemokratiska arbetarepartiets förlag.

– (1896b). *Erläuterungen zum Stammbaum des modernen Sozialismus*. Förmodligen medskickad som "gratis bilaga" till *Der wahre Jacob*. Stuttgart: Dietz.

– (1908). *Der Ursprung des Christentums*. Stuttgart: Dietz.

– (1973). *Kristendom och socialism. Från klosterkommunismen till Thomas Münzer*. Fri bearbetning av *Die Vorläufer des neueren Sozialismus* av Per Meurling där dessutom kapitlet om urkristendom är helt omgjort. Stockholm: Tiden.

Kerr, Charles H. (1909). *What to read on socialism.* Chicago: Charles H. Kerr & Co.

Key, Ellen (1895). *Individualism och socialism. Några tankar om de få och de många*. Stockholm: Bonnier.

Kim, Il Sung (1975). *Litteraturens och konstens uppgifter i vår revolution*. Staffanstorp: Cavefors.

Kollontaj, Aleksandra (1977). *Selected writings of Alexandra Kollontai*. London: Allison & Busy.

Kosík, Karel (1979). *Det konkretas dialektik. En studie i människans och världens problematik*. Göteborg: Röda bokförlaget.

Kropotkin, Pjotr (2017). *Ömsesidig hjälp. En faktor i evolutionen*. Stockholm: Bokförlaget Hansson & Bruce.

Labriola, Antonio (1912). *Socialism and philosophy.* Chicago: Charles H. Kerr & Co.

Ladoff, Isador (1901) *The passing of capitalism, and the mission of socialism*. Terre Haute: Debs publishing company.

Lafargue, Paul (1907). *The right to be lazy, and other studies*. Chicago: Charles H. Kerr & Co.

Landauer, Gustav (1919). *Aufruf zum Sozialismus*. Andra utgåvan. Berlin: Paul Cassirer.
– (1923). *Die Revolution.* Frankfurt am Main: Rütten & Loening.
– (2010). *Revolution and other writings. A political reader*. Oakland: PM Press.
Lange, Friedrich Albert (1913). *Materialismens historia jämte en kritik av dess betydelse i våra dagar*. Två band. Stockholm: Bonnier.
Leavitt, John McDowell (1886). *Kings of Capital and Knights of Labor*. New York: Powers & Le Craw.
Le Bon, Gustave (1896). *The crowd. A study of the popular mind.* New York: The McMillan Co.
– (1899). *The psychology of socialism.* New York: MacMillan.
– (1902). *Psychologie du socialisme.* Paris: Pierre Duverger.
Lehén, Tuure (1972). *Arbetarklassens världsåskådning. Föreläsningar om dialektisk materialism*. Andra upplagan. Helsingfors.
Lenin, Vladimir (1919). ”First All-Russia Congress on adult education”. Marxist Internet Archive, https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1919/may/06.htm (11 juli 2022).
– (1962). ”Socialism and religion”, *Collected works*, vol. 10. Moskva: Foreign languages publishing house.
– (1963). ”The attitude of the Workers' Party to religion”, *Collected works*, vol. 15. Moskva: Foreign languages publishing house.
– (1973). *Materialismen och empiriokriticismen. Kritiska anmärkningar till en reaktionär filosofi*. Andra upplagan. Moskva: Progress.
– (1974). *Den proletära revolutionen och renegaten Kautsky. ”Radikalismen” – kommunismens barnsjukdom*. Göteborg: Proletärkultur.
– (1976). ”To Maxim Gorky”. *Collected works*, vol. 35. Moskva: Foreign languages publishing house.
– (1983). *Staten och revolutionen. Den marxistiska läran om staten och proletariatets uppgifter i revolutionen*. Göteborg: Proletärkultur.
Leo XIII (1878). *Quod Apostolici muneris*. Vatikanens hemsida, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html (11 juli 2022).
– (1884). *Humanum Genus*. Vatikanens hemsida, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus.html (11 juli 2022).
– (1885). *Immortale Dei*. Vatikanens hemsida, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html (11 juli 2022).
Lévy-Bruhl, Lucien (1966). *How natives think*. New York: Washington Square Press.
Lindhagen, Carl (1936–39). *Carl Lindhagens memoarer*, 3 band. Stockholm: Bonnier.
– (1997). *Carl Lindhagen – drömmare och stridsman*. Munka-Ljungby: Humanistiska förl.
London, Jack (1908). *The iron heel.* London: Macmillan.
– (1910). *Revolution and other essays*. New York: Mills and Boon.
– (1919). *Revolution och andra essayer*. Stockholm: Bohlin & co.
– (1954). *Järnhälen.* Stockholm: Arbetarkultur.
Lukács, Georg (1968). *Historia och klassmedvetande. Studier i marxistisk dialektik*. Staffanstorp: Cavefors.
Lunatjarskij, Anatolij (1920). *Arbetarklassens kulturuppgifter*. Stockholm: Fram.
– (1973). *On literature and art*. Andra reviderade utgåvan. Moskva: Progress.
Luxemburg, Rosa (2004). *The Rosa Luxemburg reader*. New York: Monthly Review Press.

– (2005). *Kirche und Sozialismus*. Marxist Internet Archive, https://www.marxists.org/deutsch/archiv/luxemburg/1905/xx/kirche.htm (11 juli 2022).
Löwith, Karl (1949). *Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history*. Chicago: University of Chicago Press.
MacIntyre, Alasdair C. (1968). *Marxism and Christianity*. London.
MacKaye, Percy (1912). *The civic theatre in relation to the redemption of leisure. A book of suggestions.* New York London: M. Kennerly.
Malinowski, Bronislaw (1948). *Magic, science and religion. And other essays*. Garden City: Doubleday & Company.
Majakovskij, Vladimir (1945). *Mayakovsky and his poetry*. London: The Pilot Press.
– (1960). ”Mystery-Bouffe”, ur Noyes, George Rapall (red.), *Masterpieces of the Russian drama*. New York: Dover Publications.
– (1967). ”Order nr 2 till konsternas armé”, *Zenit*, nr 4.
– (1970). *För full hals och andra dikter*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
– (1985). *Jag! Dikter*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
– (1987). *150 Millionen. Poem*. Berlin: Aufbau-Vlg.
Makarenko, Anton (1977). *Vägen till livet. (Pedagogiskt poem)*. Moskva: Progress.
de Man, Hendrik (1927). *Socialismen som kulturuppgift*. Eskilstuna: Frihet.
– (1928). *Socialismens psykologi*. Två band. Stockholm: Tiden.
– (1931). *Socialism och nationalfascism*. Stockholm: Informationsbyråns för fredsfrågor förl.
– (1933). *Socialismens idé*. Stockholm: Tiden.
Mao, Zedong (1966). *Valda verk. Band 1*. Göteborg: Danelius.
– (1968). *Citat ur ordförande Mao Tse-Tungs verk.* Göteborg: Danelius bokförlag.
– (1981). *Valda verk. Band 5*. Stockholm: Oktober.
Marcuse, Herbert (1968a). *Eros och civilisation. En Freudtolkning*. Stockholm: Arcana.
– (1968b). *Den endimensionella människan. Studier i det avancerade industrisamhällets ideologi*. Stockholm: Aldus/Bonnier.
Maréchal, Sylvain (1957). ”Manifeste des égaux”, ur Buonarroti, Filippo, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf.* Andra bandet. Paris: Éditions sociales.
– (2005). ”Preliminary discourse, or Answer to the question: What is an atheist?” Marxist Internet Archive, översatt från *Dictionnaire des athées anciens et modernes* 1799, https://www.marxists.org/history/france/revolution/marechal/1799/preliminary-discourse.htm (11 juli 2022).
Mariátegui, José Carlos (1995). *The heroic and creative meaning of socialism*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
Martin du Gard, Roger (1937). *Sommaren 1914*, ur romansviten *Släkten Thibault*. Stockholm: Bonnier.
Marx, Karl (1962). ”Thesen über Feuerbach”, ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Werke*, band 3. Berlin: Dietz Verlag.
– (1965). ”Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral: Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte”, ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Werke*, band 4. Berlin: Dietz Verlag.
– (1968). *Doktordissertation von Karl Marx*. Andra upplagan. Jena: Friedrich-Schiller-Universität, Jenaer Reden und Schriften.
– (1973a). ”Kritik des Gothaer Programms”, ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Werke*, band 19. Fjärde upplagan. Berlin: Dietz Verlag.

– (1973b). *Kapitalet. Kritik av den politiska ekonomin*, tredje boken, *Den politiska ekonomins totalprocess.* Första upplagan. Lund: Cavefors.
– (1975). "Yet another word on Bruno Bauer and the *Akademischer Lehrfreiheit* by Dr. O.F. Gruppe, Berlin, 1842", ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Marx and Engels collected works*, vol. 1. Moskva: Progress publishers.
– (1978). "Ekonomisk-filosofiska manuskript från 1844", ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Filosofiska skrifter. Skrifter i urval.* Lund: Cavefors.
– (1995). "Om judefrågan", ur Marx, Karl, *Människans frigörelse*. Göteborg: Daidalos.
– (2003a). "Till kritiken av den hegelska rättsfilosofin", ur Marx, Karl, *Karl Marx. Texter i urval*. Stockholm: Ordfront.
– (2003b). "Teser om Feuerbach", ur Marx, Karl, *Karl Marx. Texter i urval*. Stockholm: Ordfront.
– (2018). *Kapitalet. Kritik av den politiska ekonomin*, första boken, *Kapitalets produktionsprocess*. Sjunde upplagan. Lund: Arkiv förlag.
Marx, Karl & Engels, Friedrich (1845). *Die heilige Familie*. Frankfurt am Main: Literarische anstalt.
– (1848). *Kommunismens röst. Förklaring af det kommunistiska partiet, offentliggjord i februari 1848.* Stockholm: Schultzes boktryckeri.
– (1959). "Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland", ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Werke*, band 5. Berlin: Dietz Verlag.
– (1969). "Die deutsche Ideologie", ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Werke*, band 3. Berlin: Dietz Verlag.
– (1998). *Manifestet 1848–1998. Kommunistiska manifestet med kommentarer och analyser av 14 forskare och samhällsdebattörer*. Stockholm: Atlas.
– (2008). *On religion.* New York: Dover.
Mathiez, Albert (1904). *Les Origines des cultes révolutionnaires (1789–92).* Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition.
Mehring, Franz (1896–97). "Kunst und Proletariat", *Die neue Zeit*, årg. 15, nr 5, band 1.
Mereto, Joseph J. (1919). *The socialist conspiracy against religion.* Chicago: Iconoclast P. Co.
– (1920). *The red conspiracy*. New York: National Historical Society.
Meslier, Jean (2009). *Testament. Memoir of the thoughts and sentiments of Jean Meslier.* Amherst: Prometheus Books.
Michels, Robert (1983). *Organisationer och demokrati. En sociologisk studie av de oligarkiska tendenserna i vår demokrati*. Stockholm: Ratio.
Ming, John J. (1908). *The characteristics and the religion of modern socialism*. Andra utgåvan. New York: Benziger brothers.
Morris, William (1915). Artikelsamlingarna "Signs of change" och "Lectures on socialism", ur *The collected works of William Morris*, vol. 23. London: Longmans Green.
– (1977). *Konst och politik*. Stockholm: Gidlund.
– (1978). *Nytt från en ny värld eller En epok av vila. Några kapitel ur en utopisk berättelse*. Stockholm: Gidlund.
Morris, William & Bax, Ernest Belfort (1908). *Socialism. Its growth and outcome*. Tredje utgåvan. London: Swan Sonnenschein.
Murry, John Middleton (1932). *The necessity of communism*. London: Jonathan Cape.
Murry, John Middleton, MacMurray, John, Holdaway, N.A. & Cole, G.D.H. (1935). *Marxism*. London: Chapman & Hall.

Myrdal, Jan (1998). *Maj. En kärlek*. Stockholm: Norstedt.
Netjajev, Sergej (1869). *The revolutionary catechism*. Marxist Internet Archive, https://www.marxists.org/subject/anarchism/nechayev/catechism.htm (11 juli 2022).
Nietzsche, Friedrich (1905). *Till moralens genealogi. En stridsskrift*. Stockholm: Bonnier.
– (1968). *The will to power*. New York: Vintage.
– (1970). *Sålunda talade Zarathustra. En bok för alla och för ingen.* Staffanstorp: Cavefors.
– (2000). *Samlade skrifter*, band 1, *Tragedins födelse; Filosofin under grekernas tragiska tidsålder*. Eslöv: B. Östlings bokförl. Symposion.
– (2005). *Samlade skrifter*, band 2 *Otidsenliga betraktelser I–IV; Efterlämnade skrifter 1872–1875*. Eslöv: B. Östlings bokförl. Symposion.
Nordhoff, Charles (1875). *The communistic societies of the United States from personal visit and observations*. New York: Haper & Brothers.
Novalis (1998). ”Kristenheten eller Europa”, ur Eriksson, Gunnar & Ambjörnsson, Ronny (red.), *Europeiska urkunder*. Stockholm: Natur och kultur.
– (2007). *Notes for a romantic encyclopaedia. Das Allgemeine Brouillon*. Albany: State University of New York Press.
Noyes, John Humphrey (1870). *History of American socialisms*. Philadelphia: J.B. Lippincott & co.
Oljelund, Ivan (1919). *Humanismen. Några synpunkter*. Stockholm: Axel Holmström.
Owen, Robert (1927). *A new view of society and other writings*. London: Dent.
– (1970). *The book of the New Moral World*. New York: A. M. Kelley.
Paine, Thomas (1810). *On the origin of free-masonry*. New York: Elliot & Crissy.
Pannekoek, Anton (1947). ”Religion”. Marxist Internet Archive, https://www.marxists.org/archive/pannekoe/1947/religion.htm (11 juli 2022).
Pareto, Vilfredo (1902) *Les Systèmes socialistes.* Paris: V. Giard & E. Brière.
Pius IX (1864). *Quanta cura*. Vatikanens hemsida, https://www.vatican.va/content/pius-ix/en/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html (11 juli 2022).
Pius X (1907). *Pascendi dominici gregis*. Vatikanens hemsida, https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html (11 juli 2022).
Pius XI (1937). *Divini Redemptoris*. Vatikanens hemsida, http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html (11 juli 2022).
Pius XII (1955). ”Allocutio ad adscriptos Societatibus Christianis Operariorum Italicorum (A:C:L:I:)”, *Acta apostolicae sedis: commentarium officiale*, årg. 47, serie 2, vol. 12.
Popper, Karl (1980–81). *Det öppna samhället och dess fiender*. Två delar. Stockholm: Akademilitteratur.
Powderly, Terence V. (1940). *The path I trod. The autobiography of Terence V, Powderly*. New York: Columbia University Press.
”Preamble and declaration of the principles of the The Knights of Labor of America” (1886). Ur *Adelphon kruptos* (D). *Knights of Labor illustrated. ”Adelphon kruptos,” the full, illustrated ritual including the ”Unwritten work” and an historical sketch of the order*. Chicago: Ezra A. Cook. Ur samlingen på International Institute of Social History, Amsterdam (Bro Am 1948/452). Kopia hos författaren.
Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (1983). Berlin: Verlag der Expedition des Berliner Volksblatt.

Proudhon, Pierre Joseph (1867). *Système des contradictions économiques, ou, Philosophie de la misère*. Paris: Librairie Internationale.
– (1875). *Correspondance de P.-J.* Del 2. Paris: A. Lacroix et Cie.
– (1970). ”An anarchist's view of democarcy”, ur Hoffman, Robert (red.). *Anarchism*. New York: Atherton Press.
Punin, Nikolaj (1920). ”The Monument to the Third International”, översatt av Maria Elena Buszek på hennes hemsida, http://mariabuszek.com/mariabuszek/kcai/ConstrBau/Readings/Punin3rdIntl.pdf (11 juli 2022).
Ransom, Josephine (1938). *A short history of the Theosophical Society*. Adyar: The Theosophical Publishing House.
Reade, William Winwood (1872). *The martyrdom of man*. London: Trübner.
*Record of proceedings of the General Assembly of the * * * * * * * * * held att Reading, Pennsylvania January 1–4 1878* (1878). Reading: The Assembly.
Ridley, F. A. (u.å.). ”Socialism and religion”. Från Marxist Internet Archive, https://www.marxists.org/subject/anarchism/ridley/religion.htm (11 juli 2022).
Rituals of the Fraternal Order of the Police (1963). Kopia hos författaren.
Rocker, Rudolf (1949–50). *Nationalism och kultur*. Två delar. Stockholm: Federativ.
Rojavakommittéerna & Allt åt alla (2020). *Det nya paradigmet. Den kurdiska frihetsrörelsens ramverk.* Stockholm: Heval förlag.
Rosen, Michael (red.) (2018). *Workers' tales. Socialist fairy tales, fables, and allegories from Great Britain*. Princeton: Princeton University Press.
Rousseau, Jean-Jacques (1791). *Œuvres de J. J. Rousseau*, band 8. Paris: Defer de maisonneuve.
– (1994). *Om samhällsfördraget eller Statsrättens grunder*. Stockholm: Natur och kultur.
Saint-Simon, Henri de (1825). *Nouveau christianisme*. Paris: Bossange Père.
– (1834). *New Christianity.* London: B. D. Cousins.
– (1952). *Henri comte de Saint-Simon (1760–1825). Selected writings*. Markham, Felix Maurice Hippisley (red.). Oxford: Blackwell.
– (1998). ”Omorganiseringen av det europeiska samhället”, ur Eriksson, Gunnar & Ambjörnsson, Ronny (red.), *Europeiska urkunder*. Stockholm: Natur och kultur.
Schapper, Karl (1978). ”Utkast till kommunistisk trosbekännelse”, ur Gamby, Erik, *Per Götrek och 1800-talets svenska arbetarrörelse*. Stockholm: Tiden.
Schopenhauer, Arthur (1916). *Världen som vilja och föreställning*. Stockholm: Bonniers.
– (1929). *Om lidandet i världen samt sju andra uppsatser i filosofi och etik*. Stockholm: Björck & Börjesson.
Segerstam, Selim (red.) (1953). *Vår sångbok. Sångsamling för skola och samhälle*. Ackompanjemangsupplaga. Helsingfors: R. E. Westerlund.
Shaw, George Bernard (1997). *Den fulländade wagnerianen*. Falun: Eklund musica verba.
Snow, Edgar (1971). *Röd stjärna över Kina*. Stockholm: Askild & Kärnekull.
”Social hymns” (u.å.). Från Robert Owen Memorial Museums hemsida, https://www.robertowenmuseum.co.uk/wp-content/uploads/2019/11/Social-Hymns-examples.pdf (11 juli 2022).
Socialist Party of Great Britain (1911). *Socialism and religion*. Internet Archive, https://archive.org/details/socialismreligio00soci (11 juli 2022).
Sombart, Werner (1898). *Socialism och social rörelse i det nittonde århundradet*. Stockholm: Lindström.

– (1902). *Socialism and the socialist movement in the 19th century*. Chicago: Charles H. Kerr & Co.
Sorel, Georges (1906). ”Le Caractère religieux du socialisme”, *Le Mouvement socialiste*, samlingsvolym 20, oktober–december.
– (1910). *Réflexions sur la violence*. Andra utgåvan. Paris: Marcel Rivière.
– (2009). ”Decomposition of Marxism”, ur Horowitz, Irving Louis, *Radicalism and the revolt against reason. The social theories of Georges Sorel with a translation of his essay on the decomposition of Marxism.* London: Routledge & Kegan Paul.
Souchy, Augustin (1917). *Anarkistmartyrerna i Chicago. Deras liv, lära och död.* Stockholm: Axel Holmströms förlag.
– (1920). *Gustav Landauer. Revolutionens filosof.* Stockholm: Axel Holmström.
Spargo, John (1915). *Marxian socialism and religion. A study of the relation of the Marxian theories to the fundamental principles of religion*. New York: B.W. Huebsch.
Spencer, Herbert (1900) *Principles of Sociology*, vol. III. New York: D. Appleton & Co.
St. John Conway, Katharine (1893). ”The religion of socialism”, ur St. John Conway, Katharine & Glasier, John Bruce, *The religion of socialism*. Eventuellt andra utgåvan. Manchester: Labour press society limited.
Stalin, Josef (1906–07). ”Anarchism or Socialism?” Marxist Internet Archive, https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1906/12/x01.htm (11 juli 2022).
– (1950). *Marxismen och den nationella frågan*. Moskva.
– (1968). *Den dialektiska och historiska materialismen*. Göteborg: Kommunistiska förbundet marxist-leninisterna.
Strauss, David Friedrich (1841). *Strauss och evangelierna eller Jesu lefnad*. Två volymer. Stockholm: Hjerta.
Strindberg, August (1953). *Skrifter*, nionde bandet, *Inferno, Legender, Ensam*. Stockholm: Bonnier.
– (2012). *August Strindbergs lilla katekes för underklassen. Liten katekes för de ännu vanmäktiga*. Stockholm: Karneval.
Suzuki, Daisetz Teitaro (1980). *The field of Zen*. London: The Buddhist society.
Suzuki, Daisetz Teitaro, Fromm, Erich & De Martino, Richard (1965). *Zenbuddism och psykoanalys*. Stockholm: Rabén & Sjögren.
Thwing, Charles Franklin & Thwing, Carrie Frances Butler (1887). *The family. An historical and social study.* Boston: Lee & Shepard.
Timpanaro, Sebastiano (1980). *On materialism*. London: Verso.
Tingsten, Herbert (1941). *Den svenska socialdemokratiens idéutveckling*. Två band. Stockholm: Tiden.
Tjuzjak [eng. Chuzhak], Nikolaj Fjodorovitj (2009). ”Under the banner of life-building (an attempt to understand the art of today)”, *Art in Translation*, vol. 1, nr 1, https://doi.org/10.2752/175613109787307636.
Toller, Ernst (1922). *Masse Mensch. Ein Stück aus der sozialen Revolution des 20. Jahrhunderts.* Potsdam: G. Kiepenheuer.
Tolstoj, Lev (1894). *Frälsningen finnes hos dig själf, eller kristendomen framställd icke som en mystisk troslära, utan som en ny sedelag*. Stockholm: Bonnier.
Trotskij, Lev (1969). *Litteratur och revolution*. Mölndal: Partisan.
– (1986). *Problems of everyday life. And other writings on culture & science*. Fjärde utgåvan. New York: Monad.

– (2015). ”Antireligious propaganda”, *Pravda*, 22 juli 1924. Från bloggen The Charnel-House, https://thecharnelhouse.org/2015/01/02/bolshevik-antireligious-propaganda-part-ii-trotsky-and-the-red-army-prepare-to-storm-heaven/ (11 juli 2022).

Twain, Mark (1890). *A Connecticut yankee in King Arthur's court.* Toronto: Rose publishing company.

– (1962). *En yankee vid kung Arthurs hov*. Stockholm: Lindqvist.

Untermann, Ernest (1905). *Science and revolution.* Chicago: Charles H. Kerr & Co.

– (1906). *The world's revolutions*. Chicago: Charles H. Kerr & Co.

Valovoi, Dmitry & Lapshina, Henrietta (1980). *Names on an obelisk*. Moskva: Progress publisher.

Wagner, Richard (1887a). ”Die Wibelungen”, ur *Gesammelte Schriften und Dichtungen von Richard Wagner*, andra bandet. Andra utgåvan. Leipzig. S.W. Fritzsch.

– (1887b). ”Die Kunst und die Revolution”, ur *Gesammelte Schriften und Dichtungen von Richard Wagner*, tredje bandet. Andra utgåvan. Leipzig. S.W. Fritzsch.

– (1911). ”Die Revolution”, ur *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, tolfte bandet. Leipzig: Breitkopf & Härtel.

Ward, John (1900). *Socialism, the religion of humanity*. London.

Webb, Sidney & Webb, Beatrice (1920). *The history of trade unionism.* Andra utgåvan. New York: Longmans, Green, and Co.

Weishaupt, Adam (2018). *The collected works of Adam Weishaupt*. Fate: Malta Minerval Editions.

Weiss, Peter (1969). *Notiser om det kulturella livet i Demokratiska republiken Viet Nam*. Staffanstorp: Cavefors.

Weitling, Wilhelm (1842). *Garantien der Harmonie und Freiheit.* Vivis.

– (1845). *Die Menschheit. Wie sie ist und wie sie sein sollte.* Andra utgåvan. Bern: Jenni, Sohn.

Wermelin, Atterdag (1886). ”Lucifers tio budord”, ur *Hatets sånger. Tidig svensk socialistisk diktning (1885–1910).* Svenska Marxist Internet Archive, https://marxistarkiv.se/kultur/hatets_sanger.pdf (11 juli 2022).

Wernström, Sven (1971). *Kamrat Jesus*. Stockholm: Gidlund.

White, Alma Bridwell (1926). *Klansmen. Guardians of liberty*. Zarephath: Pillar of Fire.

Wigforss, Ernst (2013). *Kan dödläget brytas? Idépolitiska skrifter 1908–1974*. Stockholm: Karneval.

Wilde, Oscar (2000). *Människans själ under socialismen*. Lund: Ellerström.

Wittgenstein, Ludwig (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.

”Xi stresses aesthetic education for youth's healthy growth” (2018). *People's Daily Online*, 31 augusti, http://en.people.cn/n3/2018/0831/c90000-9495865.html (11 juli 2022).

Zweig, Stefan (2011). *Världen av i går. En europés minnen*. Stockholm: Ersatz.

Vetenskaplig litteratur

Abse, Tobias (1982). ”Review: Syndicalism and the origins of Italian fascism”, *The Historical Journal*, vol. 25, nr 1, https://www.jstor.org/stable/2638817.

Agulhon, Maurice (1981). *Marianne into battle. Republican imagery and symbolism in France, 1789–1880.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ali, Tariq (2012). *Vad var kommunismen? En kritisk betraktelse*. Lund: Celander.

Ambjörnsson, Ronny (1984). *Socialismens idéhistoria. En inledning.* Stockholm: Gidlund.

– (1988). *Den skötsamme arbetaren. Idéer och ideal i ett norrländskt sågverkssamhälle 1880–1930*. Stockholm: Carlsson.

– (2004). *Fantasin till makten! Utopiska idéer i västerlandet under fem hundra år.* Stockholm: Ordfront.

van Amerongen, Martin (1984). *Wagner. A case history*. New York. George Braziller.

Anderson, Perry (1984). *Om den västerländska marxismen.* Lund: Arkiv förlag.

Andersson, Fred (2020a). ”Iconography of the labour movement. Part 1: Republican iconography, 1792–1848”, *Iconographisk Post. Nordisk tidskrift för bildtolkning – Nordic Review of Iconography*, nr 1–2, https://ojs.abo.fi/ojs/index.php/ico/article/view/1704 (11 juli 2022).

– (2020b). ”Iconography of the labour movement. Part 2: Socialist iconography, 1848–1952”, *Iconographisk Post. Nordisk tidskrift för bildtolkning – Nordic Review of Iconography*, nr 3–4, https://ojs.abo.fi/ojs/index.php/ico/article/view/1717 (11 juli 2022).

Antliff, Mark (2007). *Avant-garde fascism. The mobilization of myth, art, and culture in France, 1909–1939.* Durham: Duke University Press.

Apter, David E. (2005). ”Bearing witness: Maoism as religion”, *The Copenhagen Journal of Asian Studies*, vol. 22, https://doi.org/10.22439/cjas.v22i1.519.

Armando, David (2014). ”Des sorciers au mesmérisme: l’abbé Jean-Baptiste Fiard (1736–1818) et la théorie du complot”, *Mélanges de l’École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, årg. 126, nr 1, https://doi.org/10.4000/mefrim.1751.

Armstrong, Charles K. (2005). ”Familism, Socialism and political religion in North Korea”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, nr 3, https://doi.org/10.1080/14690760500317743.

Arnold, Philip P. (2005). ”Primitivism”, ur Jones, Lindsay & Eliade, Mircea (red.), *Encyclopedia of religion*, vol. 15. Detroit: Macmillan.

Arvidsson, Stefan (2000). *Ariska idoler. Den indoeuropeiska mytologin som ideologi och vetenskap.* Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion. (Engelsk utgåva: *Aryan idols. Indo-European mythology as ideology and science*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.)

– (2004). ”Gud är en pseudonym”, ur Raudvere, Catharina & Hammer, Olav (red.), *Med gudomlig auktoritet. Om religionens kraft i politiken*. Göteborg: Makadam förlag.

– (2007). *Draksjukan. Mytiska fantasier hos Tolkien, Wagner och de Vries*. Lund: Nordic Academic Press.

– (2008). Recension av Benedictus XVI, *Jesus från Nasaret. Från dopet i Jordan till Kristi förklaring* (2007) och ”Introduction” av Terry Eagleton i Giles Fraser & Terry Eagleton (red.), *The Gospels. Jesus Christ* (2007), *Dagens Nyheter*, 27 april.

– (2016). *Morgonrodnad. Socialismens stil och mytologi 1871–1914.* Lund: Nordic Academic Press. (Engelsk utgåva: *Socialist style and mythology. Socialist idealism, 1871–1914.* Abingdon: Routledge, 2017.)

– (2019). ”Världsträdets metamorfoser i socialistisk, utopisk kosmologi”, ur Ljung, Cecilia et al. (red.), *Tidens landskap. En vänbok till Anders Andrén*. Lund: Nordic Academic Press.

– (2020). ”Wagner, humanism, socialism and the rise of modern mythology”, ur Berry & Vazsonyi 2020.

– (2022). *Religion och politik under kapitalismen. Humanistiska tankar och termer.* Lund: Arkiv förlag. (Engelsk utgåva: *Religion and politics under capitalism. A humanistic approach to the terminology.* Abingdon: Routledge, 2019.)

Arvidsson, Stefan & Björk, Nina (2015). ”Terry Eagleton”, ur Jonsson, Stefan (red.), *Samtida politisk teori*. Stockholm: Tankekraft.

Arvidsson, Stefan, Beneš, Jakub S. & Kirsch, Anja (red.) (2019). *Socialist imaginations. Utopias, myths, and the masses.* London: Routledge, Taylor & Francis Group.

Aschheim, Steven E. (1992). *The Nietzsche legacy in Germany, 1890–1990*. Berkeley: University of California Press.

Aubert, Roger & Boileau, David A. (2003). *Catholic social teaching. An historical perspective*. Milwaukee: Marquette University Press.

Augusteijn, Joost, Dassen, Patrick & Janse, Maartje (red.) (2013). *Political religion beyond totalitarianism. The sacralization of politics in the age of democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Avrich, Paul (1980). *The modern school movement. Anarchism and education in the United States*. Princeton: Princeton University Press.

Bailey, Melanie A. (2007). ”Hébertistes”, ur Fremont-Barnes, Gregory (red.), *Encyclopedia of the age of political revolutions and new ideologies, 1760–1815*. Westport: Greenwood Press.

Barisone, Silvia, Czech, Hans-Jörg & Doll, Nikola (2007). *Kunst und Propaganda im Streit der Nationen 1930–1945. Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museums Berlin in Zusammenarbeit mit The Wolfsonian-Florida International University.* Dresden: Sandstein.

Barner-Barry, Carol & Hody, Cynthia (1994). ”Soviet Marxism-Leninism as mythology”, *Political Psychology*, vol. 15, nr 4, https://doi.org/10.2307/3791623.

Barthes, Roland (2007). *Mytologier*. Lund: Arkiv förlag.

Bartlett, Rosamund (1995). *Wagner and Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bates, David, Mackenzie, Iain M., Sayers, Sean & McLellan, David (red.) (2017). *Marxism, religion and ideology. Themes from David McLellan.* London: Routledge.

Bauduin, Tessel (2014). *Surrealism and the occult. Occultism and western esotericism in the work and movement of André Breton*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Baumer, Franklin L. (1970). *Skeptiker och sökare. Fyra århundraden av religiöst tvivel och sökande efter en tro i Västerlandet*. Stockholm: Rabén & Sjögren.

Beaumont, Matthew (2012). ”Socially empty space and dystopian utopianism in the late nineteenth century”, ur Gregory, Rosalyn & Kohlmann, Benjamin (red.), *Utopian spaces of modernism. British literature and culture, 1885–1945.* Hampshire: Palgrave Macmillan.

Beecher, Jonathan (2001). *Victor Considerant and the rise and fall of French romantic Socialism.* Berkeley: University of California Press.

– (2003). ”Building utopia in the promised land: icarians and fourierists in Texas”, ur Lagarde, François (red.), *The French in Texas. History, migration, culture.* Austin: University of Texas Press.

Beilharz, Peter (1992). *Labour's Utopias. Bolshevism, Fabianism, social democracy*. London: Routledge.
Belchem, John (1992). "The neglected 'Unstamped': The Manx pauper press of the 1840s", *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, vol. 24, nr 4, https://doi.org/10.2307/4050669.
Bell, Cathrine (2005). "Ritual [further considerations]", ur Jones, Lindsay & Eliade, Mircea (red.), *Encyclopedia of religion*, vol. 11. Detroit: Macmillan.
Bell, Daniel (1960). *The end of ideology. On the exhaustion of political ideas in the fifties.* Glencoe: Free Press.
Bellah, Robert N. (1967). "Civil religion in America", *Dædalus*, vol. 96, nr 1, https://www.jstor.org/stable/20027022.
Beller, Steven (2001). "Introduction", ur Beller, Steven (red.), *Rethinking Vienna 1900*. New York: Berghahn.
Beneš, Jakub S. (2017). *Workers and nationalism. Czech and German social democracy in Habsburg Austria, 1890–1918*. Oxford: Oxford University Press.
Beniston, Judith (1998). *Welttheater. Hofmannsthal, Richard von Kralik, and the revival of Catholic drama in Austria, 1890–1934*. London: University of London, Institute of Germanic Studies.
Berghaus, Günter (2004). "The ritual core of fascist theatre: An anthropological perspective", ur Griffin, Roger & Feldman, Matthew (red.), *Fascism. Critical concepts in political science*, vol. 3, *Fascism and culture*. London: Routledge.
Bergman, Anders (2016). *Humanismens födelse*. Stockholm: Dialogos.
Bergman, Jay (1990). "The image of Jesus in the Russian revolutionary movement", *International Review of Social History*, vol. 35, nr 2, https://doi.org/10.1017/S0020859000009883.
Berry, Mark (2006). *Treacherous bonds and laughing fire. Politics and religion in Wagner's Ring*. Ashgate: Aldershot.
Berry, Mark & Vazsonyi, Nicholas (red.) (2020). *The Cambridge companion to Richard Wagner's* Der Ring des Nibelungen. Cambridge: Cambridge University Press.
Bevir, Mark (2011). *The making of British socialism*. Princeton: Princeton University Press.
Billington, James H. (1999). *Fire in the minds of men. Origins of the revolutionary faith*. London: Taylor & Francis Inc.
Binns, Christopher A. P. (1979). "The changing face of power: Revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system: Part I", *Man*, vol. 14, nr 4, https://doi.org/10.2307/2802149.
– (1980). "The changing face of power: Revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system: Part II", *Man*, vol. 15, nr 1, https://doi.org/10.2307/2802008.
Binyon, Gilbert Clive (1931). *The Christian socialist movement in England. An introduction to the study of its history*. London: MacMillian.
Björk, Nina (2016). *Drömmen om det röda. Rosa Luxemburg, socialism, språk och kärlek*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
Björkman, John (2020). *"Må de herrskande klasserna darra." Radikal retorik och reaktion i Stockholms press, 1848–1851*. Möklinta: Gidlunds förlag.
Blomqvist, Håkan (1999). *Gåtan Nils Flyg och nazismen*. Stockholm: Carlsson.
– (2006). *Nation, ras och civilisation i svensk arbetarrörelse före nazismen.* Stockholm: Carlsson.

– (2020). *Socialism på jiddisch. Judiska Arbeter Bund i Sverige*. Stockholm: Carlsson.

Blomqvist, Lars Erik & Arvidsson, Claes (red.) (1987). *Symbols of power. The esthetics of political legitimation in the Soviet union and Eastern Europe*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Bochenski, J. M. (1975). ”Marxism-Leninism and religion”, ur Bociurkiw, Bohdan R., Strong, John W. & Laux, Jean K. (red.), *Religion and atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe*. London.

Boer, Roland (2007–19). *The criticism of heaven and earth.* Sex band. Leiden: Brill, https://rolandtheodoreboer.files.wordpress.com/2021/07/boer-roland-criticism-of-heaven-and-earth-plus-6-volumes-2007-2019.pdf (11 juli 2022).

– (2009). *Political myth. On the use and abuse of Biblical themes.* Durham: Duke University Press.

– (2011). ”Kapitalfetisch: ’The religion of everyday life’”, *International Critical Thought*, vol. 1, nr 4, https://doi.org/10.1080/21598282.2011.640159.

– (2013). *Lenin, religion, and theology.* New York: Palgrave Macmillan.

– (2014a). ”Religion and Socialism: A. V. Lunacharsky and the God-Builders”, *Political Theology*, vol. 15, nr 2, https://doi.org/10.1179/1462317X13Z.00000000074.

– (2014b). ”Lenin on Tolstoy: Between imaginary resolution and revolutionary Christian communism”, *Science & Society*, vol. 78, nr 1, https://doi.org/10.1521/siso.2014.78.1.41.

– (2017). ”Religion: opium of the people?”, *Culture Matters*, 12 december 2017, https://www.culturematters.org.uk/index.php/culture/religion/item/2692-religion-opium-of-the-people (11 juli 2022).

– (2018). *Christian communism*. Newcastle: Culture Matters, https://www.culturematters.org.uk/images/pdf/CM%20book%20Roland%20Boer%20Christian%20Communism%20final%20ebook%20%2021%20Dec.pdf (11 juli 2022).

Bonnell, Andrew G. (2002). ”Did they read Marx? Marx reception and Social Democratic Party members in imperial Germany, 1890–1914”, *Australian Journal of Politics and History*, vol. 48, nr 1, https://doi.org/10.1111/1467-8497.00248.

– (2021). *Red banners, books and beer mugs. The mental world of German social democrats, 1863–1914.* Chicago: Haymarket Books.

Bosdotter, Kjersti & Isacson, Maths (red.) (2009). *Fram träder arbetaren. Arbetarkonst och industrisamhällets bilder i Norden*. Stockholm: Arbetarnas kulturhistoriska sällskap.

Bown, Matthew Cullerne (1998). *Socialist realist painting*. New Haven: Yale University Press.

Brandt, Reinhard (1998). ”John Locke”, ur Höffe, Otfried & Hartman, Jan (red.), *De stora filosoferna*. Stockholm: Forum.

Briem, Efraim (1945). *Kommunism och religion i Sovjetunionen. En idékamp*. Stockholm: Natur och kultur.

Broberg, Gunnar & Tydén, Mattias (2005). *Oönskade i folkhemmet. Rashygien och sterilisering i Sverige.* Stockholm: Dialogos.

Brolin, David (2010). *Friedrich Nietzsche. Liv, filosofi, politik*. Stockholm: Häften för kritiska studier.

Brooks, Jeffrey (2000). *Thank you, comrade Stalin! Soviet public culture from revolution to Cold War*. Princeton: Princeton University Press.

Brown, Jeffrey Scott (2018). ”Wobbly vitalism: Bergson, Sorel, and the interpretation of revolutionary syndicalism in the United States, 1905–1915”, *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, vol. 17, nr 2, https://doi.org/10.1017/S153778141700086X.

Browning, Margery (1971). ”Owen as educator”, ur Pollard, Sidney & Salt, John (red.), *Robert Owen. Prophet of the Poor*. London: Macmillan.

Bull, Malcolm (2004). *The mirror of the gods. Classical mythology in Renaissance art.* London: Allen Lane.

Burleigh, Michael (2007). *Sacred causes. The clash of religion and politics, from the great war to the war on terror*. New York: HarperCollins.

Burns, Tony (2002). ”Joseph Dietzgen and the history of Marxism”, *Science & Society*, vol. 66, nr 2, https://www.jstor.org/stable/40403990.

Bäckström, Knut (1972). *Götrek och Manifestet*. Stockholm: Gidlund.

Caldwell, Peter C. (2009). *Love, death, and revolution in Central Europe. Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner*. New York: Palgrave Macmillan.

Campbell, Colin (1972). ”The cult, the cultic milieu and secularization”, *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, vol. 5.

Canovan, Margaret (1999). ”Trust the people! Populism and the two faces of democracy”, *Political Studies*, vol. 47, nr 1, https://doi.org/10.1111/1467-9248.00184.

Carlton, Howard (2018). ”’Liberty, equality, fraternity’: ’Egyptian’ masonry and the history of the First international”, *Nineteenth-Century Contexts*, vol. 40, nr 4, https://doi.org/10.1080/08905495.2018.1484607.

Castaldo, Clive (1991), ”Socialism and Catholicism in France: Jaurès, Guesde and the Dryfus affair”, ur Tallett, Frank & Atkin, Nicholas (red.), *Religion, society and politics in France since 1789*. London: Hambledon.

Chamedes, Giuliana (2019). *A twentieth-century crusade. The Vatican's battle to remake Christian Europe*. Cambridge: Harvard University Press.

Cherno, Melvin (1963). ”Feuerbach's ’Man is what he eats’: a rectification”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, nr 3, https://doi.org/10.2307/2708215.

Chidester, David (2014). *Empire of religion. Imperialism and comparative religion*. Chicago: The University of Chicago Press.

Christoyannopoulos, Alexandre J.M.E. & Adams, Matthew S. (red.) (2017–20). *Essays in anarchism and religion.* Tre band. Stockholm: Stockholm University Press.

Claeys, Gregory (red.) (2010). *The Cambridge companion to utopian literature.* Cambridge: Cambridge University Press.

– (2011). *Searching for Utopia. The history of an idea.* London: Thames & Hudson.

– (2014). ”Early socialism as intellectual history”, *History of European Ideas*, vol. 40, nr 7, https://doi.org/10.1080/01916599.2014.882052.

– (2018). *Marx and Marxism.* New York: Nation Books.

Cleaver, Harry (2007). *Att läsa Kapitalet politiskt*. Stockholm: Roh-nin förlag.

Cobban, Alfred (1968). *Aspects of the French revolution*. London: Cape.

Cohen, Margaret (1993). *Profane illumination. Walter Benjamin and the Paris of surrealist revolution.* Berkeley: University of California Press.

Cole, G.D.H. (1953–60). *A history of socialist thought.* Fem band. New York: Macmillan.

Collier, Peter (1988). ”Dreams of a revolutionary culture: Gramsci, Trotsky, Breton”, ur Timms, Edward & Collier, Peter (red.), *Visions and blueprints. Avant-garde culture and radical politics in early twentieth-century Europe*. Manchester: Manchester University Press.

Collins, Henry & Abramsky, Chimen (1965). *Karl Marx and the British labour movement. Years of the First International.* New York: Macmillan.

Cook, Vaneesa (2019) *Spiritual socialists. Religion and the American left*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Cornell, Peter (1988). *Den hemliga källan. Om initiationsmönster i konst, litteratur och politik*. Hedemora: Gidlund.

Cort, John C. (1988). *Christian socialism. An informal history*. Maryknoll: Orbis Books.

Cowley, John (1992). *The Victorian encounter with Marx. A study of Ernest Belfort Bax*. London: British Academic Press.

Cremer, Douglas J. (1995). "Protestant theology in early Weimar Germany: Barth, Tillich, and Bultmann", *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, nr 2, https://doi.org/10.2307/2709839.

Curtis, Michael (1959). *Three against the third republic. Sorel, Barrès, and Maurras*. Princeton.

Dawson, Christopher (2015). *The gods of revolution.* Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

DeChant, Dell (2005). "New Thought movement", ur Jones, Lindsay & Eliade, Mircea (red.), *Encyclopedia of religion*, vol. 10. Detroit: Macmillan.

Dennis, Norman & Halsey, Albert Henry (1988). *English ethical socialism. Thomas More to R.H. Tawney*. Oxford: Clarendon.

Descombes, Vincent (1988). *Modern fransk filosofi 1933–1978*. Göteborg: Röda bokförlaget.

De Spiegeleer, Christoph (2014). "'The blood of martyrs is the seed of progress'. The role of martyrdom in socialist death culture in Belgium and the Netherlands, 1880–1940", *Mortality*, vol. 19, nr 2, https://doi.org/10.1080/13576275.2014.894009.

Dessein, Bart (2019). "Guo Moruo on Marx and Confucius", *Asian Studies*, vol. 7, nr 1, https://doi.org/10.4312/as.2019.7.1.129-151.

Diamanti, Filio (2001). "The treatment of the 'woman question' in radical utopian political thought", ur Goodwin, Barbara (red.), *The philosophy of Utopia*. London: Frank Cass.

DiGaetani, John Louis (2003). "Oscar Wilde, Richard Wagner, Sigmund Freud, and Richard Strauss", ur Keane, Robert N. (red.), *Oscar Wilde. The man, his writings, and his world*. New York: AMS Press.

Dinega, Alyssa (1998). "Bearing the standard: transformative ritual in Gorky's *Mother* and the legacy of Tolstoy", *The Slavic and East European Journal*, vol. 42, nr 1, https://doi.org/10.2307/310053.

Dodge, Peter (1966). *Beyond Marxism. The faith and works of Hendrik de Man*. Haag: Martinus Nijhoff.

Dogo, Dunja (2011). "Sacredness in Russian socialist iconography before and after 1917. Invention of a new revolutionary tradition, starting from the old one", *The Poster*, vol. 1, nr 2, https://doi.org/10.1386/post.1.2.141_1.

Duerr, Hans Peter (1987). *Sedna eller kärleken till livet.* Stockholm: Symposion.

Eade, John & Katić, Mario (2014). *Pilgrimage, politics and place-making in Eastern Europe. Crossing the borders*. London: Ashgate Publishing Group.

Edelstein, Dan (2007). "The modernization of myth: From Balzac to Sorel", *Yale French Studies*, nr 111, https://www.jstor.org/stable/20479369.

Eichenlaub, Jean-Luc (1989). *L'Alsace et la révolution*. Strasbourg: Editions contades.

Ekerwald, Carl-Göran (1988). *Frihet, jämlikhet, broderskap. Ett försök att förstå franska revolutionen*. Stockholm: Rabén & Sjögren.

Eley, Geoff (2002). *Forging democracy. The history of the Left in Europe, 1850–2000*. Oxford: Oxford University Press.

Elliot, Gregory (1997). ”Ideology”, ur Payne, Michael & Barbera, Jessica Rae (red.), *A dictionary of cultural and critical theory*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Ericson Wolke, Lars (2010). *Joseph Goebbels. En biografi.* Lund: Historiska media.

Eriksson, Gunnar (1986). *Västerlandets idéhistoria 1800–1950*. Andra upplagan. Stockholm: Gidlund.

Eriksson, Ulf I. (1991). ”Mot högmodet. Anteckningar om mystik och revolt hos Georges Bataille”, *Res Publica*, nr 18.

Falasca-Zamponi, Simonetta (2006). ”A left sacred or a sacred left? The ’Collège de Sociologie’, fascism, and political culture in interwar France”, *South Central Review*, vol. 23, nr 1, https://doi.org/10.1353/scr.2006.0001.

Fasora, Lukáš, Hanuš, Jiří & Malíř, Jiří (red.) (2011). *Secularization and the working class. The Czech lands and Central Europe in the nineteenth century*. Eugene: Pickwick Publications.

Faxneld, Per (2013). ”The Devil is Red: Socialist Satanism in the nineteenth century”, *Numen*, vol. 60, nr 5–6, https://doi.org/10.1163/15685276-12341294.

– (2020). *Det ockulta sekelskiftet. Esoteriska strömningar i Hilma af Klints tid*. Stockholm: Volante.

Feldman, Burton & Richardson, Robert D. (red.) (1975). *The rise of modern mythology 1680–1860.* Bloomington: Indiana University Press.

Fer, Briony, Batchelor, David & Wood, Paul (1993). *Modern art. Practices and debates. Realism, rationalism, surrealism. Art between the Wars*. New Haven: Yale University Press.

Fetscher, Iring (1971). *Från Marx till sovjetideologin. Den sovjetiska, jugoslaviska och kinesiska marxismen i framställning, kritik och dokumentering*. Lund: Studentlitteratur.

Figes, Orlando & Kolonitskii, Boris (1999). *Interpreting the Russian revolution. The language and symbols of 1917*. New Haven: Yale University Press.

Finn, Daniel (2021). ”Church militant”, *New Left Review*, nr 128, https://newleftreview.org/issues/ii128/articles/daniel-finn-church-militant (11 juli 2022).

Fischer, Lars (2007). *The socialist response to antisemitism in imperial Germany*. New York: Cambridge University Press.

Fletcher, Roger (1979). ”A revisionist looks at imperialism. Eduard Bernstein’s critique of imperialism and *Kolonialpolitik*, 1900–14”, *Central European History*, vol. 12, nr 3, https://www.jstor.org/stable/4545868.

Forth, Christopher E. (2001). *Zarathustra in Paris. The Nietzsche vogue in France, 1891–1918*. Dekalb: Northern Illinois University Press.

Fox, Judith (2010). ”Secularization”, ur Hinnells, John R. (red.), *The Routledge companion to the study of religion.* London: Routledge.

Fransson, Tomas (2009). ”’Ett nytt namn på en gammal sak’. Synen på kristendomen i tidig svensk socialism”, *Historisk tidskrift*, årg. 129, nr 4, https://www.historisktidskrift.se/fulltext/2009-4/2009-4_601-622.htm (11 juli 2022).

Froese, Paul (2008). *The plot to kill God. Findings from the Soviet experiment in secularization*. Berkeley: University of California Press.

Frye, Northrop (1973). ”Varieties of literary utopias”, ur Manuel 1973.

Frängsmyr, Tore (1980). *Framsteg eller förfall. Framtidsbilder och utopier i västerländsk tanketradition.* Stockholm: Liber Förlag.

Galinier, Jacques (2013). *The neo-Indians. A religion for the third millennium*. Boulder: University Press of Colorado.

Galletti, Marina (2017). ”The secret society of Acéphale: ’A community of the heart’”, ur Bataille, Georges, Caillois, Roger, Klossowski, Pierre & Leiris, Michel, *The sacred conspiracy. The internal papers of the secret society of Acéphale and lectures to the College of Sociology.* London: Atlas Press.

Gamby, Erik (1978). *Per Götrek och 1800-talets svenska arbetarrörelse*. Stockholm: Tiden.

Garrett, Clarke (1974). ”Popular piety in the French Revolution: Catherine Théot”, *The Catholic Historical Review*, vol. 60, nr 2, https://www.jstor.org/stable/25019540.

von Geldern, James (1993). *Bolshevik festivals, 1917–1920*. Berkeley: University of California Press.

Gentile, Emilio (2000). ”The sacralisation of politics: Definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, nr 1, https://doi.org/10.1080/14690760008406923.

– (2004). ”Fascism, totalitarianism and political religion: definitions and critical reflections on criticism of an interpretation”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 5, nr 3, https://doi.org/10.1080/1469076042000312177.

– (2006). *Politics as religion*. Princeton: Princeton University Press.

Geoghegan, Vincent (1999). ”Socialism and Christianity in Edwardian Britain. A utopian perspective”, *Utopian Studies*, vol. 10, nr 2, https://www.jstor.org/stable/20718094.

Gerould, Daniel C. (2015). ”Revolution as art. Soviet mass spectacle and the Paris Commune”, *PAJ: A Journal of Performance and Art*, vol. 37, nr 2, https://doi.org/10.1162/PAJJ_a_00265.

Geuss, Raymond (1981). *The idea of a critical theory. Habermas and the Frankfurt school*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ginzburg, Carlo (1989). ”Ledtrådar. Det teckentydande paradigmets rötter”, ur Ginzburg, Carlo, *Ledtrådar. Essäer om konst, förbjuden kunskap och dold historia*. Stockholm: Häften för kritiska studier.

Ginzburg, Carlo & Lincoln, Bruce (2020). *Old Thiess, a Livonian werewolf. A classic case in comparative perspective*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gjöres, Axel (1937). *De kristna socialisterna i England*. Stockholm: Kooperativa förbundets bokförlag.

von Glasenapp, Helmuth (1974). *Indisk filosofi. Dess historia och läror.* Lund: Studentlitteratur.

Gloveli, Georgii & Biggart, John (1991). ”’Socialism of science’ versus ’socialism of feeling’: Bogdanov and Lunacharsky”, *Studies in Soviet Thought*, vol. 42, nr 1, https://www.jstor.org/stable/20099391.

Godechot, Jacques (1981). *The counter-revolution. Doctrine and action 1789–1804*. Princeton: Princeton University Press.

Goldstein, Warren S. (2001). ”Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s dialectical theories of secularization”, *Critical Sociology*, vol. 27, nr 2, https://doi.org/10.1177/08969205010270020501.

Goody, Jack (1998). *Food and love. A cultural history of East and West*. London: Verso.

Gouldner, Alvin Ward (1962). ”Introduction”, ur Durkheim, Émile, *Socialism*. New York: Collier Books.

– (1980). *The two Marxisms. Contradictions and anomalies in the development of theory.* London: Macmillan.

Gray, John (2007). *Black mass. Apocalyptic religion and the death of Utopia.* London: Allen Lane.

Green, Martin (1986). *Mountain of truth. The counterculture begins, Ascona, 1900–1920*. Hanover: University Press of New England.
Grelle, Henning (1984). *Under de røde faner. En historie om arbejderbevægelsen*. Köpenhamn: Fremad.
Grindon, Gavin (2010). ”Alchemist of the revolution: The affective materialism of Georges Bataille”, *Third Text*, vol. 24, nr 3, https://doi.org/10.1080/09528821003799445.
Grote, Heiner (1968). *Sozialdemokratie und Religion. Eine Dokumentation für die Jahre 1863 bis 1875*. Tübingen.
Groys, Boris (2011). *The total art of Stalinism. Avant-garde, aesthetic dictatorship, and beyond*. London: Verso.
Gröndahl, Britta (1988). *Pierre-Joseph Proudhon. Socialist, anarkist, federalist*. Stockholm: Federativ.
Gunnarson, Gunnar (red.) (1962). *De stora utopisterna. Från Platon till levellerna*. Stockholm: Tiden.
– (1971). *Socialdemokratiskt idéarv. Utopism, marxism, socialism*. Stockholm: Tiden.
Gustafsson, Bo (1969). *Marxism och revisionism. Eduard Bernsteins kritik av marxismen och dess idéhistoriska förutsättningar*. Stockholm: Svenska bokförlaget.
Gutkin, Irina (1999). *The cultural origins of the socialist realist aesthetic, 1890–1934*. Evanston: Northwestern University Press.
Gutman, Herbert G. (1966). ”Protestanism and the American labor movement: The Christian spirit in the Gilded Age”, *The American Historical Review*, vol. 72, nr 1, https://www.jstor.org/stable/1848171.
Gutman, Robert (1990). *Richard Wagner. The man, his mind, and his music*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
Haffner, Sebastian (2005). *Den tyska revolutionen 1918/19*. Nora: Nya Doxa.
Haglund, Åke (1975). ”Maoism – a new religious formation in the People's Republic of China”, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, vol. 7, https://doi.org/10.30674/scripta.67081.
Hake, Sabine (2017). *The proletarian dream. Socialism, culture, and emotion in Germany, 1863–1933*. Berlin: De Gruyter.
Halker, Clark (1991). ”Jesus was a carpenter. Labor song-poets, labor protest, and true religion in Gilded Age America”, *Labor History*, vol. 32, nr 2, https://doi.org/10.1080/00236569100890161.
Halstead, John & Prescott, Andrew (2006). ”Breaking the barriers: masonry, fraternity, and labour”, *Labour History Review*, vol. 71, nr 1, https://doi.org/10.1179/174581806X103899.
Hammer, Olav (1999). *Profeter mot strömmen. Essäer om mystiker, medier och magiker i vår tid*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
Hanebrink, Paul A. (2018). *A specter haunting Europe. The myth of Judeo-Bolshevism*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
Hanegraaff, Wouter J. (1998). *New Age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*. Albany: State University of New York Press.
Hanson, Hertha (1994). *Alkemi, romantik och rasvetenskap. Om en vetenskaplig tradition*. Nora: Nya Doxa.
Hansson, Jonas (1999). *Humanismens kris. Bildningsideal och kulturkritik i Sverige 1848–1933*. Eslöv: B. Östlings bokförl. Symposion.
Harris, Jennifer (1981). ”The red cap of liberty: A study of dress worn by French revolutionary partisans 1789–94”, *Eighteenth-Century Studies*, vol. 14, nr 3, https://doi.org/10.2307/2738492.

Hart, Brian (2016). ”Creating the cult of Xi Jinping: The Chinese dream as a leader symbol”, *Cornell International Affairs Review*, vol. 9, nr 2, https://doi.org/10.37513/ciar.v9i2.477.
Harvey, Van A. (2005). ”Strauss, David Friedrich”, ur Jones, Lindsay & Eliade, Mircea (red.), *Encyclopedia of religion*, vol. 13. Detroit: Macmillan.
Haste, Hans (1988–89). *Det första seklet. Människor, händelser och idéer i svensk socialdemokrati*. Två delar. Stockholm: Tiden.
Heelas, Paul (1996). *The New Age movement. The celebration of the self and the sacralization of modernity.* Oxford: Blackwell.
Heidegren, Carl-Göran (2021). *Kamrater, anti-auktoritära, människor. Den nordiska filosofins ”1968”*. Göteborg: Daidalos.
Heinrich, Michael (2013). *Introduktion till de tre volymerna av Marx Kapitalet*. Hägersten: Tankekraft.
Heller, Steven (2008). *Iron fists. Branding the 20th-century totalitarian state*. London: Phaidon.
Helm, Michael (1983). ”Inledning”, ur Fourier, Charles, *Slaget om de små pastejerna. Skrifter i urval*. Stockholm: Federativ.
Henningsen, Bernd (red.) (1997). *Skandinavien och Tyskland. 1800–1914. Möten och vänskapsband*. Stockholm: Nationalmuseum.
Herberg, Will (1943). ”The Christian mythology of Socialism”, *The Antioch Review*, vol. 3, nr 1, https://doi.org/10.2307/4608931.
Hetmanczyk, Philip (2019). ”Frugal deaths: socialist imaginations of death and funerals in modern China”, ur Arvidsson et al. 2019.
Hilborn, Emma (2014). *Världar i Brand. Fiktion, politik och romantik i det tidiga 1900-talets ungsocialistiska press*. Höör: Agering.
Hirdman, Yvonne (1988). *Vi bygger landet. Den svenska arbetarrörelsens historia från Per Götrek till Olof Palme*. Stockholm: Tiden.
Hobsbawm, Eric J. (1959). *Primitive rebels. Studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries*. Manchester: Manchester University Press.
– (1997). *Ytterligheternas tidsålder. Det korta 1900-talet.* Stockholm: Rabén Prisma.
– (2000). *Bandits*. London: Abacus.
– (2011). *How to change the world. Marx and Marxism, 1840–2011*. London: Little, Brown.
Hodges, Donald C. (1992). *Sandino's communism. Spiritual politics for the twenty-first century*. Austin: University of Texas Press.
Hollingdale, Richard (2016). *Soviet military badges. A history and collector's guide*. Stroud: Amberley.
Holmberg, Gustaf Henriksson (1913). *Socialismen i Sverge 1770–1886. Bidrag till socialismens svenska historia i fyra fristående avdelningar*. Stockholm: Axel Holmström.
Horowitz, Irving Louis (2009). *Radicalism and the revolt against reason. The social theories of Georges Sorel with a translation of his essay on the decomposition of Marxism.* London: Routledge & Kegan Paul.
Horster, Detlef & Bloch, Ernst (1981). *Utopi och materialism. En introduktion till Ernst Blochs filosofi*. Göteborg: Röda bokförlaget.
Hughes, H. Stuart (1979). *Consciousness and society. The reorientation of European social thought 1890–1930.* Brighton: Harvester.
Huizinga, Johan (1936). *I morgondagens skugga. En diagnos av vår tids kulturella onda.* Stockholm: Fritze.

Hunt, Lynn Avery (1983). ”Hercules and the radical image in the French Revolution”, *Representations*, nr 2, https://doi.org/10.2307/2928385.

– (2004). *Politics, culture, and class in the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.

Hunt, Tristram (2013). *Friedrich Engels. Kommunist i frack*. Stockholm: Leopard.

Hägerström, Axel (1909). *Social teleologi i marxismen*. Uppsala: Uppsala universitets årsskrift.

– (1946). *De socialistiska idéernas historia*. Stockholm: Natur och kultur.

Hägg, Göran (2015). *D'Annunzio. Dekadent diktare, krigare och diktator*. Stockholm: Norstedt.

Höglund, Zeth (1911). *Socialismens historia i dess huvuddrag*. Fyra häften. Stockholm: Fram.

Hölscher, Lucian (1989). *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Idel, Moshe (2013). *Mircea Eliade. From magic to myth*. New York: Peter Lang.

James, Bob (1999). ”The Knights of Labor and their context”. Texter till 6:e biennalkonferensen för Australian Society for the Study of Labour History, http://www.takver.com/history/secsoc02.htm (11 juli 2022).

Janik, Allan & Toulmin, Stephen (1986). *Wittgensteins Wien*. Lund: Doxa.

Jansson, Anton (2017a). *Revolution and revelation. Theology in the political thought of Friedrich Julius Stahl, Wilhelm Weitling and Karl Theodor Welcker*. Göteborg: Göteborgs universitet.

– (2017b). ”Vidräkningar och tillkommande riken: Modernitet och modernitetskritik i den tidiga svenska socialismen”, ur Halldorf, Joel & Hedberg, Andreas (red.), *En annan riktning framåt. Modernitetskritik i Sverige under det långa 1800-talet.* Skellefteå: Norma.

– (2018). ”’The pure teaching of Jesus’: on the Christian language of Wilhelm Weitling's communism”, *Praktyka Teoretyczna*, vol. 29, nr 3, https://doi.org/10.14746/prt.2018.3.2.

Jennings, J. R. (1985). *Georges Sorel. The character and development of his thought*. London: Macmillan.

Johansson, Kurt (1983). *Aleksej Gastev. Proletarian bard of the machine age*. Stockholm: Almqvist & Wiksell international.

Jonas, Raymond Anthony (2000). *France and the cult of the Sacred Heart. An epic tale for modern times*. Berkeley: University of California Press.

Jones, Peter d'A. (1968). *The Christian socialist revival 1877–1914. Religion, class, and social conscience in late-Victorian England*. Princeton: Princeton University Press.

Jonsson, Inge (1983). *I symbolens hus. Nio kapitel litterär begreppshistoria*. Stockholm: Norstedt.

Jonsson, Stefan (2013). *Crowds and democracy. The idea and image of the masses from revolution to fascism.* New York: Columbia University Press.

Judson, Pieter M. (2001). ”Rethinking the Liberal legacy”, ur Beller, Steven (red.), *Rethinking Vienna 1900*. New York: Berghahn.

Jung, Hyang Jin (2013). ”Jucheism as an apotheosis of the family: The case of the Arirang Festival”, *Journal of Korean Religions*, vol. 4, nr 2, https://www.jstor.org/stable/23943356.

Junginger, Horst (red.) (2008). *The study of religion under the impact of fascism*. Leiden: Brill.

Karlsson, Ingemar & Ruth, Arne (1999). *Samhället som teater. Estetik och politik i Tredje riket*. Ny utgåva. Stockholm: Ordfront.

Kater, Michael H. (1974). *Das ”Ahnenerbe” der SS 1935–1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches*. Stuttgart: DVA.

Kertzer, David I. (2014). *The Pope and Mussolini. The secret history of Pius XI and the rise of Fascism in Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Kettenmann, Andrea (2000). *Diego Rivera, 1886–1957. A revolutionary spirit in modern art*. Köln: Taschen.

Kim, Philo (2002). ”An analysis of religious forms of Juche ideology in comparison with Christianity”, *International Journal of Korean Unification Studies*, vol. 11, nr 1, https://repo.kinu.or.kr/bitstream/2015.oak/8881/7/0001477226.pdf (11 juli 2022).

King, David (2009). *Red star over Russia. A visual history of the Soviet Union from 1917 to the death of Stalin. Posters, photographs and graphics from the David King collection*. London: Tate.

Kippenberg, Hans G. (2002). *Discovering religious history in the modern age*. Princeton: Princeton University Press.

Kirk, Rudolf & Kirk, Clara (1959). ”Howells and the Church of the Carpenter”, *The New England Quarterly*, vol. 32, nr 2, https://doi.org/10.2307/362552.

Kirsch, Anja (2016). *Weltanschauung als Erzählkultur. Zur Konstruktion von Religion und Sozialismus in Staatsbürgerkundeschulbüchern der DDR*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

– (2017). ”Religious in form, socialist in content: Socialist narratives and the question of civil religion”, *Journal of Religion in Europe*, vol. 10, nr 1–2, https://doi.org/10.1163/18748929-01002006.

– (2018a). ”Red catechisms: socialist educational literature and the demarcation of religion and politics in the early 19th century”, *Religion*, vol. 48, nr 1, https://doi.org/10.1080/0048721X.2017.1340357.

– (2018b). ”From biological to moral immortality: Shifting narratives and the utopian dimension of socialist work ethics”, ur Blamberger, Günter & Kakar, Sudhir (red.), *Imaginations of death and the beyond in India and Europe*. Berlin: Springer.

Kitagawa, Joseph M. (1974). ”One of the many faces of China: Maoism as a quasi-religion”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 1, nr 2–3, https://www.jstor.org/stable/30233070.

Kleger, Heinz & Müller, Alois (red.) (1986). *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa.* München: C. Kaiser.

Kołakowski, Leszek (2005). *Main currents of Marxism. The founders, the golden age, the breakdown*. New York: W. W. Norton.

Kosuch, Carolin (2015). *Missratene Söhne. Anarchismus und Sprachkritik im Fin de Siècle.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

– (2019). ”Inventing the secular corpse. Cremation debates in 19th century Italy and Germany”, ur Scheer, Monique, Fadil, Nadja & Schepelern Johansen, Brigitte (red.), *Secular bodies, affects and emotions. European configurations*. London: Bloomsbury.

– (red.) (2020a). *Freethinkers in Europe. National and transnational secularities, 1789–1920s*. Boston: De Gruyter.

– (red.) (2020b). *Anarchism and the avant-garde. A radical arts and politics in perspective.* Leiden: Brill.

– (2020c). ”Introduction”, ur Kosuch 2020b.

– (2020d). ”’We are too far ahead to be understood’: Vanguard creation in *fin de siècle* anarchism”, ur Kosuch 2020b.

Kula, Marcin (2005). ”Communism as religion”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, nr 3, https://doi.org/10.1080/14690760500317727.

Källström, Staffan (1986). *Den gode nihilisten. Axel Hägerström och striderna kring Uppsalafilosofin*. Stockholm: Rabén & Sjögren.

– (2000). *Framtidens katedral. Medeltidsdröm och utopisk modernism*. Stockholm: Carlsson.

Landsberger, Stefan R., Duoduo & Min, Anchee (2015). *Chinese propaganda posters*. Köln: Taschen.

Lansdown, Richard (1991). ”Byron and the Carbonari”, *History Today*, vol. 41, nr 5, https://www.historytoday.com/archive/byron-and-carbonari (11 juli 2022).

Large, David Clay & Weber, William (red.) (1984). *Wagnerism in European culture and politics*. Ithaca: Cornell University Press.

Laska, Bernd A. (2002). ”Nietzsches initiale Krise: Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht”, *Germanic Notes and Reviews*, vol. 33, nr 2.

Leopold, David (1995). ”Introduction”, ur Stirner, Max, *The ego and its own*. Cambridge: Cambridge University Press.

– (2003). ”Introduction”, ur Morris, William, *News from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

– (2007). *The young Karl Marx. German philosophy, modern politics, and human flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.

– (2016a). ”On Marxian Utopophobia”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 54, nr 1, https://doi.org/10.1353/hph.2016.0004.

– (2016b). ”William Morris, *News from Nowhere* and the function of Utopia”, *The Journal of William Morris Studies*, vol. 22, nr 1, https://morrissociety.org/document/vol-22-no-1-p-18-41-william-morris-news-from-nowhere-and-the-function-of-utopia/ (11 juli 2022).

– (2018) ”Alienation”, ur Zalta, Edward N. (red.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*, http://plato.stanford.edu (11 juli 2022).

– (2019). ”Beyond the ’grand designs’: Owenism, architecture, and Utopia”, ur Arvidsson et al. 2019.

– (2020). ”Karl Marx and the capabilities approach”, ur Chiappero-Martinetti, Enrica, Osmani, Siddiqur & Qizilbash, Mozaffar Qizilbach (red.), *Cambridge handbook of the capability approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

– (2022). ”Karl Marx and English Socialism”, *Nineteenth-Century Prose*, vol. 49, nr 1.

– (under utgivning). ”Analytical Marxism”, ur Zalta, Edward N. (red.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*, http://plato.stanford.edu (11 juli 2022).

Leverton, Emma (2020). ”The (new) religious dimensions of *Juche*-Kimilsungism”, ur Kim, David W. (red.), *New religious movements in modern Asian history. Sociocultural alternatives*. Lanham: Lexington Books.

Levin, Hjördis (1989). *Testiklarnas herravälde. Sexualmoralens historia*. Stockholm: Natur och kultur.

Lewes, George Henry (1849). *The life of Maximilien Robespierre. With extracts from his unpublished correspondence*. Philadelphia: Carey.

Lichtheim, George (1972). *Socialismens historia*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Liedman, Sven-Eric (1998). ”Inledning”, ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Manifestet 1848–1998. Kommunistiska manifestet med kommentarer och analyser av 14 forskare och samhällsdebattörer*. Stockholm: Atlas.

– (2015). *Karl Marx. En biografi*. Stockholm: Bonnier.

Lincoln, Bruce (1992). *Discourse and the construction of society. Comparative studies of myth, ritual, and classification.* New York: Oxford University Press.

– (2000). ”Culture”, ur Braun, Willi & McCutcheon, Russell T. (red.), *Guide to the study of religion.* London: Cassell.

– (2003). *Holy terrors. Thinking about religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press.

Lindberg, Mats (2013). *Inledning till Kapitalet. Särtryck ur sjätte upplagan av första boken*. Lund: Arkiv förlag.

Linderborg, Åsa (2001). *Socialdemokraterna skriver historia. Historieskrivning som ideologisk maktresurs 1892–2000*. Stockholm: Atlas.

Lovell, Julia (2019). *Maoism. A global history*. New York: Alfred A. Knopf.

Lucas, Edward (2019). ”Religious dreams of a socialist future: the case of Owenism”, ur Arvidsson et al. 2019.

Luft, David S. (1983). ”Schopenhauer, Austria, and the generation of 1905”, *Central European History*, vol. 16, nr 1, https://www.jstor.org/stable/4545976.

Lundgren, Svante (1989). ”Moses Hess – jude och socialist”, *Nordisk judaistik*, vol. 10, nr 2, https://doi.org/10.30752/nj.69439.

Lunn, Eugene (1973). *Prophet of community. The romantic socialism of Gustav Landauer*. Berkeley: University of California Press.

Luqiu, Luwei Rose (2016). ”The reappearance of the cult of personality in China”, *East* Asia, vol. 33, https://doi.org/10.1007/s12140-016-9262-x.

Lübecker, Nikolaj (2009). *Community, myth and recognition in twentieth-century French literature and thought*. London: Continuum.

Löwy, Michael (1986). *Förtvivlan, förhoppning, försoning. Tre faser i Georg Lukács' utveckling som intellektuell*. Lund: Arkiv förlag.

– (1992). *Förlossning och utopi*. Göteborg: Daidalos.

– (2009). *Morning star. Surrealism, marxism, anarchism, situationism, utopia*. Austin: University of Texas Press.

– (2017). ”The romantic socialism of Gustav Landauer”, ur Jacobs, Jack Lester (red.), *Jews and leftist politics. Judaism, Israel, antisemitism, and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Löwy, Michael & Duggan, Penelope (1998). ”Marxism and romanticism in the work of José Carlos Mariátegui”, *Latin American Perspectives*, vol. 25, nr 4, https://doi.org/10.1177/0094582X9802500408.

Löwy, Michael & Sayre, Robert (2001). *Romanticism against the tide of modernity*. Durham: Duke University Press.

Macé, Jacques (2001). *Paul et Laura Lafargue. Du droit à la paresse au droit de choisir sa mort.* Paris: L'Harmattan.

Maderthaner, Wolfgang (1993). ”Politik als Kunst: Victor Asler, die Wiener Moderne und das Konzept einer poetischen politik”, ur Vahrenkamp, Richard & Nautz, Jürgen (red.), *Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse, Umwelt, Wirkungen*. Wien: Böhlau.

– (1994). ”Victor Adler und die Politik der Symbole. Zum Entwurf einer 'poetischen Politik'”, ur Leser, Norbert & Wagner, Manfred (red.), *Österreichs politische Symbole*. Wien: Böhlau Verlag.

– (1996). ”Die Entstehung einer demokratischen Massenpartei: Sozialdemokratische Organisation von 1889 bis 1918”, ur Maderthaner, Wolfgang & Müller, Wolfgang C. (red.), *Die Organisation der österreichischen Sozialdemokratie 1889–1995*. Wien: Löcker.

– (2006). ”Austro-Marxism: Mass culture and anticipatory socialism”, *Austrian Studies*, vol. 14, *Culture and politics in Red Vienna*, https://www.jstor.org/stable/27944799.
Madsen, Richard (2014). ”Religion under communism”, ur Smith, Stephen A. (red.). *The Oxford handbook of the history of communism.* Oxford: Oxford University Press.
Maier, Hans (2006). ”Political religions and the images: Soviet communism, Italian fascism and German national socialism”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 7, nr 3, https://doi.org/10.1080/14690760600819440.
– (red.) (2007a). *Totalitarianism and political religions*, vol. 3, *Concepts for the comparison of dictatorships. Theory and history of interpretation*. London: Routledge.
– (2007b). ”On the interpretation of totalitarian rule 1919–89”, ur Maier 2007a.
– (2007c). ”Interpreters of totalitarianism: a lexicographical survey”, ur Maier 2007a.
Mally, Lynn (2000). *Revolutionary acts. Amateur theater and the Soviet state, 1917–1938*. Ithaca: Cornell University Press.
Mandel, Ernest (1980). *Inledning till marxismens ekonomiska teori*. Nionde utökade och revididerade upplagan. Lund: Zenit.
Mannheim, Karl (1930). *Ideologie und Utopie.* Andra utgåvan. Bonn: Friedrich Cohen.
Manuel, Frank E. (red.) (1973). *Utopias and utopian thought.* London: Souvenir Press.
Manuel, Frank E. & Manuel, Fritzie P. (1979). *Utopian thought in the Western world*. Cambridge: Harvard University Press.
McFarland, Sam (1998). ”Communism as religion”, *International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 8, nr 1, https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0801_5.
McGrath, William J. (1974). *Dionysian art and populist politics in Austria*. New Haven.
McKanan, Dan (2011). *Prophetic encounters. Religion and the American radical tradition*. Boston: Beacon Press.
McLeish, Alastair (2017). ”Where Marxist humanism went wrong”, ur Bates et al. 2017.
McLellan, David (1987). *Marxism and religion. A description and assessment of the Marxist critique of Christianity.* New York: Harper & Row.
– (2017). ”Replies and concluding remarks”, ur Bates et al. 2017.
McLeod, Alexus (u.å.). ”Wang Chong (Wang Ch'ung) (25–100 C.E.)”, Internet Encyclopedia of Philosophy, https://iep.utm.edu/wangchon/ (11 juli 2022).
McNeill, George E. (red.) (1887). *The labor movement*. Boston: A. M. Bridgman.
Mead, Henry (2010). ”Edwardian intellectuals and political religions: a survey”, *Religion Compass*, vol. 4, nr 10, https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2010.00244.x.
Mende, Georg (1963). ”'Das ist unser Philosoph' – Zum 75. Todestag von J. Dietzgen”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, årg. 11, nr 4, https://doi.org/10.1524/dzph.1963.11.4.402.
Mernitz, Susan Curtis (1987). ”The religious foundations of America's oldest socialist press: A centennial note on the Charles H. Kerr Publishing Company”, *Labour/Le Travail*, vol. 19, https://doi.org/10.2307/25142768.
Miller, Elizabeth Carolyn (2008). ”William Morris, print culture, and the politics of aestheticism”, *Modernism/modernity*, vol. 15, nr 3, https://doi.org/10.1353/mod.0.0003.
Miller, Timothy (2005). ”New religious movements in the Unites States”, ur Jones, Lindsay & Eliade, Mircea (red.), *Encyclopedia of religion*, vol. 10. Detroit: Macmillan.
Mitchell, Ryan (2019). ”China and the political myth of 'brainwashing'”, *Made in China Journal*, vol. 4, nr 3, https://madeinchinajournal.com/2019/10/08/china-and-the-political-myth-of-brainwashing/ (11 juli 2022).
Mitter, Rana (2008). ”Maoism in the Cultural Revolution: A political religion?”, ur Payne, Stanley G., Mallett, Robert, Griffin, Roger & Tortorice, John S. (red.), *The sacred in*

twentieth-century politics. Essays in honour of Professor Stanley G. Payne. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Moi, Toril (2006). *Ibsens modernisme.* Oslo: Pax.

Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie (1980). Milano: Armando Dadó.

Montero, Roman A. (2017). *All things in common. The economic practices of the early Christians*. Eugene: Resource Publications.

Moore, Gregory (2002). ”Nietzsche, Spencer, and the ethics of evolution”, *The Journal of Nietzsche Studies*, nr 23, https://www.jstor.org/stable/20717777.

Mosse, George L. (1975). *The nationalization of the masses. Political symbolism and mass movements in Germany from the Napoleonic wars through the Third Reich*. New York: Fertig.

– (1996). *The image of man. The creation of modern masculinity*. New York: Oxford University Press.

Murariu, Mihai (2017). *Totality, charisma, authority. The origins and transformations of totalist movements.* Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Nerman, Ture (1967). *Akademikerna i arbetarrörelsen*. Stockholm: Rabén & Sjögren.

Newman, Michael (2020). *Socialism. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Newman, Saul (2011). ”The libertarian impulse”, *Journal of Political Ideologies*, vol. 16, nr 3, https://doi.org/10.1080/13569317.2011.607286.

Nikolajevskij [eng. Nicolaevsky], Boris I. (1966). ”Secret societies and the First International”, ur Drašković, Milorad M. (red.), *The revolutionary internationals, 1864–1943*. Stanford: Stanford University Press.

Nilsson, Magnus (2007). ”Prometheusmotivet hos Viktor Rydberg och i den tidiga arbetarlitteraturen”, *Samlaren*, årg. 128.

Noll, Richard (1997). *Jung-kulten. En modern mysteriereligions födelse*. Stockholm: Ordfront.

Nordin, Svante (1981). *Historia och vetenskap. En essä om marxismen, historicismen och humaniora*. Lund: Zenit.

– (1986). ”Liv, konst och filosofi hos Schopenhauer, Wagner, Nietzsche och Thomas Mann”, ur *Filosofi och kultur*, band 3, *Människan och vetenskapen*. Särtryck. Lund: Filosoficirkeln.

– (1989). *Från tradition till apokalyps. Historieskrivning och civilisationskritik i det moderna Europa*. Stockholm: Symposion.

– (2007). ”Marxismens filosofi”, ur Arvidsson, Stefan (red.), *Marxismens filosofi. Apropos ett jubileum*. Stockholm: Östlings bokförlag Symposion.

– (2011). *Filosoferna. Det västerländska tänkandet sedan år 1900*. Stockholm: Atlantis.

– (2018). *Hitlers München*. Stockholm: Natur och kultur.

Norman, Edward Robert (1987). *The Victorian Christian socialists*. Cambridge: Cambridge University Press.

Olausson, Lennart (1987). *Demokrati och socialism. Austromarxismen under mellankrigstiden*. Lund: Arkiv förlag.

O’Neill, Morna (2010). *Walter Crane. The Arts and Crafts, painting, and politics, 1875–1890*. New Haven: Yale University Press.

Owen, Alex (2004). *The place of enchantment. British occultism and the culture of the modern.* Chicago: University of Chicago Press.

Ozouf, Mona (1988). *Festivals and the French Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.

Padularosa, Daniela (2020). ”Anti-art? Dada and anarchy”, ur Kosuch 2020b.

Pangritz, Anderas (2020). ”Barth and Socialism”, ur Hunsinger, George & Johnson, Keith L. (red.), *The Wiley Blackwell companion to Karl Barth*. Chichester: Wiley and Sons.

Partington, John S. (2003). ”H.G. Wells's eugenic thinking of the 1930s and 1940s”, *Utopian Studies*, vol. 14, nr 1, https://www.jstor.org/stable/20718547.

Pease, Edward Reynolds (1963). *The history of the Fabian Society*. Tredje utgåvan. London: Cass.

Peris, Daniel (1998). *Storming the heavens. The Soviet League of the Militant Godless.* Ithaca: Cornell University Press.

Philp, Mark (2021). ”William Godwin”, ur Zalta, Edward N. (red.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*, http://plato.stanford.edu (11 juli 2022).

Pisano, Libera (2018). ”Anarchic scepticism: Language, mysticism and revolution in Gustav Landauer”, *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*, https://www.jstor.org/stable/j.ctvbkjwt0.15.

Prawer, Siegbert Salomon (1978). *Karl Marx and world literature*. Oxford: Oxford University Press.

Prüfer, Sebastian (1999). ”Die frühe deutsche Sozialdemokratie 1863–1890 als Religion. Zur Problematik eines revitalisierten Konzepts”, ur Unfried & Schindler 1999.

– (2002). *Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rath, R. John (1964). ”The *Carbonari*: Their origins, initiation rites, and aims”, *The American Historical Review*, vol. 69, nr 2, https://doi.org/10.1086/ahr/69.2.353.

Reardon, Bernard M. G. (1985). *Religion in the age of Romanticism. Studies in early nineteenth century thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Res Publica (1993). Nr 23, tema: Konservativ revolution.

Reybaud, Louis (1864). *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*. Två band. Sjunde upplagan. Paris: Guillaumin.

Richman, Michèle H. (2002). *Sacred revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Riegel, Klaus-Georg (2005). ”Marxism-Leninism as a political religion”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, nr 1, https://doi.org/10.1080/14690760500099788.

Roberts, John Morris (1972). *The mythology of the secret societies.* St Albans: Paladin.

Rosenthal, Bernice Glatzer (1979). Recension av Stephen Lukashevich, *N. F. Fedorov (1828–1903). A study in Russian eupsychian and utopian thought* (1977), *Slavic Review*, vol. 38, nr 1, https://doi.org/10.2307/2497255.

– (2002). *New myth, new world. From Nietzsche to Stalinism*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Rowlands, Mike (1989). ”European barbarism and the search for authenticity”, ur Harbsmeier, Michael & Trolie Larsen, Mogens (red.), *The Humanities between Art and Science. Intellectual developments, 1880–1914.* Köpenhamn: Akademisk Forlag.

Rowley, David G. (1987). *Millenarian bolshevism, 1900 to 1920*. New York: Garland.

Royle, Edward (1974). *Victorian infidels. The origins of the British secularist movement, 1791–1866*. Manchester: University Press.

– (red.) (1976). *The infidel tradition. From Paine to Bradlaugh*. London: Macmillan.

Russell, Bertrand (1947). *History of Western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*. London: Allen and Unwin.

Rütten, Raimund (2012). *Republik im Exil. Frankreich 1848 bis 1851: Marie-Cécile Goldsmid – Citoyenne und Künstlerin – im Kampf um eine République universelle et sociale*. Hildesheim: Olms.

Saad-Filho, Alfredo (red.) (2003). *Anti-capitalism. A Marxist introduction*. London: Pluto Press.

Salomon, Kim & Blomqvist, Göran (red.) (1998). *Det röda Lund. Berättelser om 1968 och studentrevolten*. Lund: Historiska media.

Salvatore, Nick (1982). *Eugene V. Debs. Citizen and socialist*. Urbana: University of Illinois Press.

Sanner, Inga (1995). *Att älska sin nästa såsom sig själv. Om moraliska utopier under 1800-talet.* Stockholm: Carlsson.

Sargent, Lyman Tower (2010). *Utopianism. A very short introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Sassoon, Donald (2002). *Hundra år av socialism.* Stockholm: Atlas.

Schmidt, Werner (2020). *Humanisten Karl Marx. En teoretiker vår värld har behov av*. Stockholm: Carlssons.

Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2013). "'The Egg of Columbus'? How Fourier's social theory exerted a significant (and problematic) influence on the formation of Marx's anthropology and social critique", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, nr 6, https://doi.org/10.1080/09608788.2013.833497.

Schorske, Carl E. (1980). *Fin-de-siècle Vienna. Politics and culture.* New York.

Schwarz, Werner Michael, Spitaler, Georg & Wikidal, Elkde (red.) (2019). *Das rote Wien 1919–1934. Ideen, Debatten, Praxis*. Basel: Birkhäuser.

Schweitzer, Albert (1931). *The quest of the historical Jesus. A critical study of its progress from Reimarus to Wrede*. London: A. & C. Black Ltd.

Sedgwick, Mark J. (2004). *Against the modern world. Traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*. New York: Oxford University Press.

von See, Klaus (1994). *Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Segal, Robert A. (red.) (2000). *Hero myths. A reader.* Oxford: Blackwell.

Semmel, Bernard (1960). *Imperialism and social reform. English social-imperial thought 1895–1914*. London: Anchor Books Doubleday & Co.

Sessa, Anne Dzamba (1979). *Richard Wagner and the English*. London: Associated University Presses.

Shorten, Richard (2003). "The Enlightenment, communism and political religion: Reflections on a misleading trajectory", *Journal of Political Ideologies*, vol. 8, nr 1, https://doi.org/10.1080/13569310306080.

Shryock, Richard (2020). "The Symbolist Movement: Anarchism and the avant-garde in *fin de siècle* France", ur Kosuch 2020b.

Sigmund, Karl (2017). *Wienkretsen. Filosofi vid avgrundens rand*. Lidingö: Fri tanke.

Simkin, John (1997). "Katharine Glasier". Från Spartacus Educational, https://spartacus-educational.com/Wglasier.htm (11 juli 2022).

Skott, Fredrik (2008). *Folkets minnen. Traditionsinsamling i idé och praktik 1919–1964*. Göteborg: Göteborgs universitet.

Smith, Jonathan Z. (1982). *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press.

– (2004). *Relating religion. Essays in the study of religion*. Chicago: The University of Chicago Press.

Smith, Stephen A. (2016). ”Introduction”, ur Betts, Paul & Smith, Stephen A. (red.), *Science, religion and communism in Cold War Europe.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

– (2017). ”Communism and religion”, ur Fürst, Juliane, Pons, Silvio & Selden, Mark (red.), *The Cambridge history of Communism*, vol. 3, *Endgames? Late Communism in global perspective, 1968 to the present*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smolkin, Victoria (2018). *A sacred space is never empty. A history of Soviet atheism.* Princeton: Princeton University Press.

Soboleva, N. A. (2008). ”From the history of Soviet political symbolism”, *Russian Studies in History*, vol. 47, nr 2, https://doi.org/10.2753/RSH1061-1983470204.

Soboul, Albert (1957). ”Sentiment religieux et Cultes populaires pendant la Révolution: Saintes patriotes of martyrs de la liberté”, *Annales historiques de la Révolution française*, nr 148, https://www.jstor.org/stable/41929587.

Sonn, Richard D. (1989). *Anarchism and cultural politics in fin de siècle France*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Spencer, Isobel (1975). *Walter Crane*. London: Studio vista.

Stammhammer, Josef (1893–1909). *Bibliographie des Socialismus und Communismus*. Två band. Jena: Gustav Fischer.

Stedman Jones, Gareth (1996). ”Introduction”, ur Fourier, Charles, *The theory of the four movements*. Cambridge: Cambridge University Press.

– (2002). ”Preface”, ur Marx, Karl & Engels, Friedrich, *The communist manifesto*. London: Penguin.

– (2011). ”The Young Hegelians, Marx and Engels”, ur Stedman Jones & Claeys 2011.

Stedman Jones, Gareth & Claeys, Gregory (red.) (2011). *The Cambridge history of nineteenth-century political thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

von Stein, Lorenz (1848). *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrage zur Zeitgeschichte*. Andra utgåvan. Leipzig: Wigand.

Steinberg, Mark D. (2002). *Proletarian imagination. Self, modernity, and the sacred in Russia, 1910–1925*. Ithaca: Cornell University Press.

Stemper, William H. Jr & Beck, Guy L. (2005). ”Freemasons”, ur Jones, Lindsay & Eliade, Mircea (red.), *Encyclopedia of religion*, vol. 5. Detroit: Macmillan.

Stenberg, Leif (1996). *The Islamization of science. Four Muslim positions developing an Islamic modernity.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Stern, Fritz Richard (1961). *The politics of cultural despair. A study in the rise of the Germanic ideology*. Berkeley: California University Press.

Sternhell, Zeev (1986). *Neither right nor left. Fascist ideology in France*. Berkeley: University of California Press.

– (1987). ”The ’anti-materialist’ revision of Marxism as an aspect of the rise of Fascist ideology”, *Journal of Contemporary History*, vol. 22, nr 3, https://www.jstor.org/stable/260742.

Stites, Richard (1989). *Revolutionary dreams. Utopian vision and experimental life in the Russian revolution*. New York: Oxford University Press.

Strathern, Alan (2019). *Unearthly powers. Religious and political change in world history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strenski, Ivan (1997). *Durkheim and the Jews of France.* Chicago: University of Chicago Press.

Strube, Julian (2014). ”Ein neues Christentum. Frühsozialismus, Neo-Katholizismus und die Einheit von Religion und Wissenschaft”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 66, nr 2, https://doi.org/10.1163/15700739-90000113.
– (2016). ”Socialist religion and the emergence of occultism: a genealogical approach to socialism and secularization in 19th-century France”, *Religion*, vol. 46, nr 3, https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1146926.
– (2017a). ”Occultist identity formations between theosophy and socialism in *fin-de-siècle* France”, *Numen*, vol. 64, nr 5–6, https://www.jstor.org/stable/26566237.
– (2017b). ”Socialism and esotericism in July monarchy France”, *History of Religions*, vol. 57, nr 2, https://doi.org/10.1086/693682.
– (2018). ”The emergence of ’Marxism’ in its historical context: a perspective from religious studies”, *Global Intellectual History*, vol. 3, nr 3, https://doi.org/10.1080/23801883.2017.1354970.
– (2019). ”Contested Christianities: Communism and religion in July monarchy France”, ur Arvidsson et al. 2019.
Ståhl, Margareta (1998). *Vår enighets fana. Ett sekel fackliga fanor*. Stockholm: LO.
– (1999). *Vår fana röd till färgen. Fanor som medium för visuell kommunikation under arbetarrörelsens genombrottstid i Sverige fram till 1890*. Linköping: Linköpings universitet.
Stäringe, Karl (2019). ”Videos of worship. A multimodal critical discourse analysis of Xi Jinping’s ideology and its recontextualisation in propagandistic music videos”. Masteruppsats vid Institutionen för språk och litteraturer vid Göteborgs universitet.
Sundermann, Werner (1977). ”Mazdak und die mazdakititischen Volksaufstände”, *Das Altertum*, vol. 23.
Sundgren, Per (2007). *Kulturen och arbetarrörelsen. Kulturpolitiska strävanden från August Palm till Tage Erlander*. Stockholm: Stockholms universitet.
Surya, Michel (2002). *Georges Bataille. An intellectual biography*. London: Verso.
Sutton, Emma (2002). *Aubrey Beardsley and British Wagnerism in the 1890s*. Oxford: Oxford University Press.
Sutton, Robert P. (1994). *Les Icariens. The utopian dream in Europe and America*. Urbana: University of Illinois Press.
– (2003). ”Introduction”, ur Cabet, Étienne, *Travels in Icaria*. Syracuse: Syracuse University Press.
Svenning, Olle (2021). *Älskar ni mig? Om Léon Blum*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.
Svenungsson, Jayne (2014). *Den gudomliga historien. Profetism, messianism & andens utveckling.* Göteborg: Glänta produktion.
Söderström, Ingvar (2008). *May 4, 1886. Klasskamp i 1800-talets Chicag*o. Stockholm: Arbetarnas kulturhistoriska sällskap.
Tallett, Frank (1991), ”Dechristianizing France: The year II and the revolutionary experience”, ur Tallett, Frank & Atkin, Nicholas (red.), *Religion, society and politics in France since 1789*. London: Hambledon.
Taylor, Charles (1991). *Hegel och det moderna samhället*. Göteborg: Röda bokförlaget.
– (2007). *A secular age.* Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
Taylor, Seth (1990). *Left-wing Nietzscheans. The politics of German expressionism, 1910–1920*. Berlin: De Gruyte.
Thatcher, Ian D. (2006). ”Communism and religion in early Bolshevik Russia: a discussion of work published since 1989”, *European History Quarterly*, vol. 36, nr 4, https://doi.org/10.1177/0265691406068133.

Therborn, Göran (2010). *From marxism to post-marxism?* London: Verso.
Theweleit, Klaus (1995). *Mansfantasier*. Stockholm: B. Östlings bokförl. Symposion.
Thompson, E.P. (1966). *The making of the English working class*. New York: Vintage Books.
Thompson, Laurence (1971). *The enthusiasts. A biography of John & Katharine Bruce Glasier.* London: Victor Gollancz.
Todorov, Tzvetan (2002). *Imperfect garden. The legacy of humanism.* Princeton: Princeton University Press.
Tóth, Heléna (2013). ”Shades of grey: Secular burial rites in East Germany”, ur Venbrux, Eric & Quartier, Thomas (red.), *Changing European death ways*. Berlin: LIT Verlag.
Traugott, Mark (2010). *The insurgent barricade.* Berkeley: University of California Press.
Turner, Victor W. (1969). *The ritual process. Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing.
Unfried, Berthold & Schindler, Christine (red.) (1999). *Riten, Mythen und Symbole – die Arbeiterbewegung zwischen ”Zivilreligion” und Volkskultur*. Leipzig: AVA.
Vaninskaya, Anna (2005). ”Literature and propaganda. The socialist utopia of Robert Blatchford”, ur Vieira, Fátima & Freitas, Marinela (red.). *Utopia matters. Theory, politics, literature and the arts*. Porto: Editora da Universidade do Porto.
Velikanova, Olga (1996). *Making of an idol. On uses of Lenin*. Göttingen: Muster-Schmidt.
Voegelin, Eric (2000). *The collected works of Eric Voegelin*, femte bandet, *Modernity without restraint*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
– (2001). *Vetenskap, politik och gnosticism*. Stockholm: Prisma.
Vovelle, Michel (1988). *Revolutionens mentalitet. Samhälle och tänkande under franska revolutionen.* Stockholm: Arbetarkultur.
– (1991). *The revolution against the Church. From reason to the supreme being*. Oxford: Polity.
Wagar, Samuel E. C. (2005). ”Theosophical socialists in the 1920s Okanagan: Jack Logie’s social issues summer camp”. Utkast till forskningsprojekt vid Department of History vid Simon Frazer University, https://www.semanticscholar.org/paper/Theosophical-socialists-in-the-1920s-Okanagan%3A-Jack-Wagar/85269905f89ff7c11c038f47f688d763b4859d67 (11 juli 2022).
Wardman, H. W. (1964). *Ernest Renan. A critical biography*. London: The Athlone Press.
Ware, Norman J. (1959). *The labor movement in the United States 1860–1895. A study in democracy*. Gloucester: Peter Smith.
Warlick, M. E. (2001). *Max Ernst and alchemy. A magician in search of myth*. Austin: University of Texas Press.
Washington, Peter (1995). *Madame Blavatsky’s baboon. A history of the mystics, mediums, and misfits who brought spiritualism to America*. New York: Schocken Books.
Wasserstrom, Steven M. (1999). *Religion after religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos.* Princeton: Princeton University Press.
Watkins, Susan (2012). ”Presentism? A reply to T.J. Clark”, *New Left Review*, nr 74, https://newleftreview.org/issues/ii74/articles/susan-watkins-presentism-reply-to-t-j-clark (11 juli 2022).
Weber, Thomas (2011). *Hitlers första krig.* Lund: Historiska media.
– (2017). *Becoming Hitler. The making of a Nazi*. Oxford: Oxford University Press.
Webster, David & Nelson, Chris (1998). *Uniforms of the Soviet Union, 1918–1945*. Atglen: Schiffer.
Wedemeyer-Kolwe, Bernd (2004). *”Der neue Mensch”. Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Weir, Robert E. (1996). *Beyond labor's veil. The culture of the Knights of Labor*. University Park: Pennsylvania State University Press.
Weir, Todd H. (2014). *Secularism and religion in nineteenth-century Germany. The rise of the fourth confession*. New York: Cambridge University Press.
Wernick, Andrew (2001). *Auguste Comte and the religion of humanity. The post-theistic program of French social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
Wessinger, Catharine (2005). "New religious movements: an overview", ur Jones, Lindsay & Eliade, Mircea (red.), *Encyclopedia of religion*, vol. 10. Detroit: Macmillan.
White, James D. (2019). *Red Hamlet. The life and ideas of Alexander Bogdanov*. Chicago: Haymarket Books.
Whitmarsh, Tim (2016). *Battling the gods. Atheism in the Ancient world.* New York: Alfred A. Knopf.
Widjaja, Fransiskus I., Boiliu, Noh I., Simanjuntak, Irfan F., Gultom, Joni M. P. & Simanjuntak, Fredy (2021). "The religious phenomenon of Juche ideology as a political tool", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, vol. 77, nr 4, https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6324.
Wiedmann, August K. (1995). *The German quest for primal origins in art, culture, and politics, 1900–1933. Die "Flucht in Urzustände"*. Lewiston: Edwin Mellen.
Williams, John A. (2007). *Turning to nature in Germany. Hiking, nudism, and conservation, 1900–1940*. Stanford: Stanford University Press.
Williams, Raymond (1985). *Keywords. A vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press.
Wilson, Bee (2011). "Counter-revolutionary thought", ur Stedman Jones & Claeys 2011.
Windell, George G. (1976). "Hegel, Feuerbach, and Wagner's Ring", *Central European History*, vol. 9, nr 1, https://doi.org/10.1017/S0008938900018082.
Wolfenstein, Martha (1951). "The emergence of fun morality", *Journal of Social Issues*, vol. 7, nr 4, https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1951.tb02249.x.
Wolff, Jonathan & Leopold, David (2021). "Karl Marx", ur Zalta, Edward N. (red.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*, http://plato.stanford.edu (11 juli 2022).
Wolin, Richard (2004). *The seduction of unreason. The intellectual romance with fascism. From Nietzsche to postmodernism*. Princeton: Princeton University Press.
Woodworth, Arthur V. (1903). *Christian socialism in England*. London: Swan Sonnenschein.
Wright, Terence R. (1986). *The religion of humanity. The impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
Yeo, Stephen (1977). "A new life: the religion of socialism in Britain, 1883–1896", *History Workshop Journal*, vol. 4, nr 1, https://doi.org/10.1093/hwj/4.1.5.
– (1979). "The religion of socialism", *History Workshop Journal*, vol. 7, nr 1, https://doi.org/10.1093/hwj/7.1.215.
– (2017). *Victorian agitator. George Jacob Holyoake*. Brighton: Edward Everett Root Publishers.
– (2018). *A new life. The religion of socialism in Britain 1883–1896, alternatives to state socialism*. Brighton: Edward Everett Root Publishers.
Yin, Liangen & Flew, Terry (2018). "Xi Dada loves Peng Mama: Digital culture and the return of charismatic authority in China", *Thesis Eleven*, vol. 144, nr 1, https://doi.org/10.1177/0725513618756098.
Yorburg, Betty (1969). *Utopia and reality. A collective portrait of American socialists*. New York: Columbia University Press.

Young, L. C. & Ford, S. R. (1977). ”God is Society: the Religious Dimension of Maoism”, *Sociological Inquiry*, vol. 47, nr 2, https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1977.tb00782.x.

Zaccone, Pierre (1867). *Histoire des sociétés secrètes, politiques et religieuses*. Paris: Artème Fayard.

Zapke, Susana (2019). ”Versuch eine musikalischen Proletariatkultur”, ur Schwarz et al. 2019.

Zudeick, Peter (1992). *Djävulens bakdel. Ernst Blochs liv och verk*. Göteborg: Daidalos.

Zuesse, Evan M. (1987). ”Ritual [first edition]”, ur Jones, Lindsay & Eliade, Mircea (red.), *Encyclopedia of religion*, vol. 11. Detroit: Macmillan.

Åberg, Thorsten (1952). *Livsåskådningsfrågor*. Stockholm: Ehlin.

Önnerfors, Andreas (2017). *Freemasonry. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Özkırımlı, Umut (2010). *Theories of nationalism. A critical introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Socialismen är en politisk rörelse av världshistorisk betydelse. Med argument för bättre arbetsvillkor, jämlikhet och rättvisa har den tilltalat folk världen över i tvåhundra år. Men socialismen har också burit med sig nya idéer om konst, kultur och livsföring, drivkrafterna bakom moderna fenomen såsom avantgardistisk konst, folkbildning, fri kärlek, kvinnoemancipation, nudism, reformpedagogik och vetenskapstro. Genom socialismens, socialdemokratins, kommunismens och anarkismens spridning har dessa innovationer revolutionerat livet på hela vår jord.

Hittills har det saknats ett verk som berättar om de estetiska, etiska och existentiella frågor som har satt socialisternas hjärtan i brand. Om det som har gjort den politiska ideologin till djup övertygelse, till en tro för vilken tusentals människor till och med har offrat sina liv. Men vad för slags tro rör det sig om?

I *Röd tro. Socialistisk kultur och livsåskådning under tvåhundra år* kartlägger religionshistorikern Stefan Arvidsson hur både socialister själva och rörelsens belackare och fiender liksom akademiska forskare har förstått relationen mellan de politiska övertygelserna och olika existentiella åskådningar. Efter att ha stiftat bekantskap med sekularismens uppkomst och dem som har menat att politik och livsåskådning är två vitt skilda sfärer, möter vi dem som istället hävdat att modern socialism i grund och botten är politisk kristendom, att den är något slags obskyr alternativreligion eller att den är en helt ny form av religion. Vi möter också dem som tvärtom förkunnat att socialismen måste gå hand i hand med humanistiska och ateistiska övertygelser, liksom dem som har hävdat att den bygger på solid vetenskaplig grund. Sist i boken tar sig författaren an den pockande frågan: Vem har rätt?

ARKIV